5/019/005 - 55 cop.
(Lit. Eslavas)

*«Los pueblos son seres morales
de la misma manera que los individuos.
Los educan los siglos, al igual que los años
forman a las personas. Pero de nosotros
casi se puede decir que somos
una excepción entre los pueblos.
Pertenecemos a aquellos que no
parecen formar parte integrante del género
humano, sino que existen
para dar al mundo alguna importante
lección. Seguramente, la enseñanza
que estamos destinados a impartir
no pasará en vano, pero ¿quién sabe
cuándo volveremos a encontrarnos unidos
a la humanidad y qué desgracias
tendrémos que padecer hasta que se
cumpla nuestro destino?»*

PETR CHAADÁEV

Colección
Clásicos del Pensamiento

ISBN 84 - 309 - 3074 - 4

1229124

124

Rusia y Occidente / K. Leóntiev, F. Dostoievski, N. Berdiáev y otros

tecnos

Rusia y Occidente

N. Karamzín, P. Chaadáev,
A. Jomiakov, I. Kireevski, K. Leóntiev,
F. Dostoievski, V. Soloviev,
N. Berdiáev, G. Fedótov, D. Lijachev

Estudio preliminar y selección de
Olga Novikova

Traducción y notas de
Olga Novikova
y José Carlos Lechado

tecnos

1/55

NIKOLÁI BERDIÁEV

LA IDEA RUSA
(Problemas fundamentales del pensamiento ruso del siglo XIX y de principios del siglo XX)

CAPÍTULO I

1. Hay una gran dificultad para definir el tipo nacional, la individualidad nacional. Es imposible ofrecer una formulación estrictamente científica. Sólo mediante el amor es posible conocer el secreto de toda individualidad, y en ella siempre queda algo que no se puede comprender hasta el final, hasta la última profundidad. A mí no me interesa tanto lo que ha sido empíricamente Rusia como el proyecto del Creador para ~~ella,~~ la imagen concebible del pueblo ruso, su idea. Tiútchev dijo: «No se puede comprender Rusia por medio de la razón, ni medirla con medidas comunes. Rusia posee una idiosincrasia singular, sólo se puede creer en ella.» Para comprender Rusia es imprescindible recurrir a las virtudes teológicas de la fe, la esperanza y el amor. Desde el punto de vista empírico, muchos hechos de las historia rusa causan repulsa. Esto fue expresado con mucha fuerza por el eslávofilo religioso Jomiakov en su poema dedicado a los pecados de Rusia. El pueblo ruso es un pueblo extremadamente polarizado, es una combinación de contradicciones[1]: es capaz de cautivar y de desilusionar,

[1] Me referí a esto en un antiguo ensayo, *Dusha Rossii* (*El alma de Rusia*), que se publicó en mi libro *Sud'ba Rossii* (*El destino de Rusia*).

de él se puede esperar lo más imprevisible, y posee en sumo grado la capacidad de inspirar tanto un amor intenso como un odio intenso. Es un pueblo que causa preocupación entre los países de Occidente. La individualidad de un pueblo, al igual que la de un hombre, es un microcosmos y, por tanto, incorpora contradicciones, pero no en el mismo grado. Por su polarización y contradicción, el pueblo ruso sólo es comparable al pueblo judío. Y no es casual que precisamente estos dos pueblos tengan una destacada conciencia mesiánica. La contradicción y la complejidad del alma rusa probablemente están relacionadas con el hecho de que en Rusia chocan y entran en contacto dos corrientes de la historia universal: Oriente y Occidente. El pueblo ruso no es del todo europeo ni del todo asiático. Rusia es una enorme parte del mundo, es un colosal Oriente-Occidente, y en sí misma reúne estos dos mundos. Desde siempre en el alma rusa lucharon dos principios, el oriental y el occidental.

Hay una correspondencia entre lo inmenso, lo infinito, lo ilimitado de la tierra y del alma rusas, entre la geografía física y la espiritual. El alma rusa posee la misma inmensidad, la misma ausencia de límites, la misma aspiración al infinito que la llanura rusa. Como consecuencia de ello, el pueblo ruso tuvo dificultades para dominar ese vasto espacio y organizarlo. El pueblo ruso siempre ha mostrado una enorme espontaneidad y una relativa debilidad formal. Nunca ha sido un pueblo de cultura por excelencia, como los de la Europa Occidental, sino más bien un pueblo de revelaciones e inspiraciones, que no conoce la moderación y con facilidad cae en los extremos. Los pueblos de la Europa Occidental lo tienen todo más determinado y organizado, más dividido en categorías. Desde luego, esto no ocurre en el caso del pueblo ruso, mucho menos determinado, mucho más volcado a la infinitud y que prefiere ignorar las divisiones y las categorías. En Rusia no han existido diferencias sociales muy marcadas ni clases muy definidas. Rusia nunca fue un país aristocrático, como nunca fue un país burgués. Dos principios opuestos estuvieron en los orígenes de la formación del alma rusa: el elemento natural, pagano y dionisiaco, y la ortodoxia ascética y monacal. Se pueden descubrir calidades opuestas en el pueblo ruso: el despotismo, la hipertrofia del Estado, y el anarquismo, la libertad; la crueldad, la inclinación a la violencia, y la bondad, la humanidad, la dulzura; la religiosidad, que se reduce a la observación estricta del ritual, y la búsqueda de la verdad; el individualismo, la conciencia aguda de la personalidad, y el colectivismo impersonal; el nacionalismo, la ostentación y el universalismo, el humanitarismo; la religiosidad escatológico-mesiánica y la piedad externa; la búsqueda de Dios y el ateísmo militante; la resignación y la insolencia; la esclavitud y la rebelión. Sin embargo, el reino ruso nunca fue burgués. Para definir el carácter del pueblo ruso y su vocación es necesario hacer una elección, y yo me inclino por la opción que denominaré escatológica, de acuerdo con su objetivo final. Por tanto, se hace inevitable la elección del siglo que resulte más característico de la idea y la vocación de Rusia. Consideraré como tal el siglo XIX, el siglo de la idea y de la palabra y, al mismo tiempo, el siglo del cisma profundo, algo tan característico de Rusia como la liberación interior y las intensas búsquedas espirituales y sociales.

La historia rusa se caracteriza por la discontinuidad. Al contrario de lo que creían los eslavófilos, la historia rusa ha sido cualquier cosa menos orgánica. La historia rusa tiene ya cinco períodos que ofrecen imágenes distintas del país. Hay una Rusia del Estado de Kiev, otra del yugo tártaro, otra del Estado moscovita, otra del período posterior a Pedro el Grande y otra soviética. Probablemente habrá una más en el futuro.

El desarrollo de nuestro país se ha producido a través de catástrofes. El período moscovita fue el peor, el más opresivo, el más asiático-tártaro, y por un malentendido fue idealizado por los eslavófilos, que eran amantes de la libertad. El período de Kiev y el del yugo tár-

3/55

taro fueron mejores, sobre todo para la Iglesia, y desde luego el mejor y más importante fue el posterior a Pedro el Grande, un período dualista y cismático en el cual se reveló con mayor plenitud el genio popular. La Rusia de Kiev no estaba cerrada a Occidente, era más abierta y más libre que el reino moscovita, en cuya atmósfera opresiva se apagó incluso la santidad (en esta época descendió el número de santos en relación con los otros períodos[2]). El significado especial del siglo XIX se explica por el hecho de que después de un largo período de falta de ideas el pueblo pudo realizarse tanto en la palabra como en el pensamiento, y supo hacerlo en un difícil ambiente de falta de libertad. Me refiero a la libertad externa, porque la libertad interna no faltó en nuestro país. ¿Cómo podemos explicar la larga falta de ilustración en Rusia, en un pueblo capacitado y susceptible de adoptar una cultura superior?, ¿cómo podemos explicar el atraso cultural y hasta el analfabetismo, así como la ausencia de vínculos orgánicos con las grandes culturas del pasado? Se ha dicho que la traducción de las Sagradas Escrituras por Cirilo y Metodio fue desfavorable para el desarrollo de la cultura espiritual rusa al producirse una ruptura con las lenguas griega y latina. El eslavo eclesiástico se convirtió en el único idioma del clero, es decir, de la única *intelligentsia* de aquel tiempo, y las lenguas latina y griega dejaron de ser necesarias. No creo que esto pueda explicar el atraso de la ilustración rusa, la ausencia de la palabra y el pensamiento en la Rusia anterior a Pedro el Grande. Hemos de reconocer como un rasgo característico de la historia rusa el hecho de que durante mucho tiempo las fuerzas del pueblo se encontraron en un estado potencial, no actual. El pueblo ruso se vio desangrado por una enorme pérdida de fuerzas que eran exigidas por las dimensiones del Estado ruso. El Estado se fortalecía y el pueblo se debilitaba, como lo dijo

[2] Véase G. P. Fedótov, *Sviatye drevnei Rusi* (*Los santos de la Rusia antigua*).

Kliuchevski. Era necesario dominar los espacios rusos y salvaguardarlos. Los pensadores del siglo XIX, meditando sobre el destino y la vocación del país, señalaban continuamente que esta potencialidad, esta ausencia de expresión, de actualidad de las fuerzas del pueblo ruso constituía la garantía de su gran futuro, y creían que al final diría su propia palabra al mundo. Se suele pensar que el yugo tártaro ejerció una influencia nefasta en la historia rusa e hizo que el pueblo detuviera su desarrollo, mientras que el ascendiente bizantino oprimió internamente el pensamiento ruso, volviéndolo tradicionalista y conservador. El dinamismo del pueblo, esporádico y de carácter explosivo, se descubrió sólo en su estrato culto, a causa del contacto con Occidente y después de la reforma de Pedro el Grande. Herzen mantenía que a la reforma de Pedro el pueblo ruso respondió con el fenómeno de Pushkin. Nosotros añadimos que no sólo con el fenómeno de Pushkin, sino con el de los mismos eslavófilos, Dostoievski, León Tolstói y otros hombres que se dedicaron a la búsqueda de la verdad, y con el surgimiento del pensamiento original ruso.

La historia del pueblo ruso es una de las más dolorosas: la lucha contra las invasiones tártaras y el yugo tártaro, la sempiterna hipertrofia del Estado, el régimen totalitario del reino moscovita, la Época de las Revueltas (*Smutnaia*), el cisma, el carácter violento de la reforma de Pedro el Grande, la servidumbre, que fue la llaga más horrible de la vida rusa, las persecuciones de la *intelligentsia*, la ejecución de los decembristas, el terrible régimen establecido por el *junker* prusiano Nicolás I, el analfabetismo de las masas populares, que se mantenían en la oscuridad a causa del miedo, la inevitable revolución como medio de resolver los conflictos y contradicciones, su carácter sangriento y violento y, al final, la más catastrófica guerra de la historia[3].

[3] Berdiáev se refiere a la Segunda Guerra Mundial, que fue especialmente destructiva en el territorio ruso (en algunas zonas del país

Con la Rusia de Kiev y con San Vladimiro están relacionadas las gestas (*byliny*) de los caballeros (*bogatyri*). Pero la caballería no pudo desarrollarse sobre el suelo espiritual del cristianismo ortodoxo. En el martirio sufrido por San Boris y San Gleb domina la idea del sacrificio, no la del heroísmo. La hazaña de la no resistencia es típicamente rusa. La sencillez y la humillación voluntarias son rasgos rusos. Otro rasgo de la religiosidad rusa es el *iurodstvo*[4], la aceptación de las injurias infligidas por la gente, la burla del mundo, el desafío al mundo. Es significativo que los príncipes dejaran de ser canonizados después de que el poder, considerado pecaminoso, pasara a manos del principado de Moscovia. Tampoco es casual que la santidad se convirtiera en una rareza en el reino moscovita. La autoincineración como hazaña religiosa es un fenómeno nacional, casi desconocido entre otros pueblos. Lo que denominaban doble fe, es decir, la unión del cristianismo ortodoxo con la mitología pagana y la poesía popular, explica muchas de las contradicciones del pueblo ruso. En la cultura rusa siempre dominó, y todavía permanece, el elemento dionisíaco y extático. Cuando la revolución rusa se hallaba en su apogeo tuve ocasión de decirle a un polaco: «Dionisos ha pasado por la tierra rusa.» La enorme fuerza que tienen en Rusia el canto coral y la danza está relacionada con este fenómeno. A los rusos les agradan las orgías y las danzas en corro. Lo mismo observamos en las sectas místicas populares, por ejemplo en la de los *jlisty*. Es conocida la inclinación del pueblo ruso a la anarquía y al caos cuando se derrumba la disciplina. Este pueblo obedeció al poder que había sido consagrado por la Iglesia, pero también hizo surgir de su seno a Stenka Razin, recordado en las canciones tradicionales, y a Pugachev[5]. Los rusos eran fugitivos y bandidos, pero también peregrinos que buscaban la Verdad Divina. Eran peregrinos que se negaban a obedecer a las autoridades. El camino de la vida era visto por el pueblo como el camino del peregrinaje y la huida. Desde siempre hubo en Rusia una multitud de sectas místicas y proféticas que ansiaban transformar la vida. La misma sed existió en la mística y terrible secta de los *jlisty*, en cuya poesía espiritual se valoraba altamente la mendicidad y la pobreza. El tema favorito de esta poesía era el sufrimiento de los inocentes. Estos poemas contienen una intensa percepción de la injusticia social, en ellos se libra la lucha entre la verdad social y la mentira, pero también se deja sentir el pesimismo popular. En la concepción popular de la salvación, el papel central lo ocupa la limosna. La religión de la tierra es también muy intensa en el pueblo ruso, es algo que se oculta en las profundidades del alma rusa. La Tierra es vista como la última intercesora, y su categoría más importante es la maternidad. La Virgen se antepone a la Santa Trinidad y casi se identifica con ella, porque el pueblo ha sentido más la proximidad de la Santa Virgen protectora que la de Cristo. En la mitología popular Cristo es sobre todo el Rey de los Cielos, su imagen terrestre es poco pronunciada. La materialización personalizada tiene lugar sólo en el caso de la madre

el número de víctimas entre la población civil ascendió al 25 por 100). *(N. de los T.)*

[4] Se trata de un complejo fenómeno religioso que, al parecer, no se manifestó con tanta fuerza en ningún otro país europeo. Los *iurodivye* eran hombres que elegían la locura divina para expresar sus vivencias místicas. Los *iurodivye*, que algunas veces eran personas cultas y procedentes de las capas acomodadas de la población, se vestían como mendigos, vivían de la limosna, sin hogar, renunciando a las comodidades de la vida y a la cultura, y se comunicaban con el pueblo por medio de sentencias enigmáticas, gestos o silencios. Tenían el privilegio de decir la verdad de este mundo a cualquiera, por muy poderoso que fuera, incluso al mismo zar y al patriarca. El pueblo atribuía a los *iurodivye* el don de la clarividencia y la profecía. *(N. de los T.)*

[5] Stepan (Stenka) Razín (1630-1671) y Yemelián (Yemelka) Pugachev (1740?-1775) fueron caudillos de las guerras campesinas que hicieron tambalearse al Estado ruso en los siglos XVII-XVIII. *(N. de los T.)*

tierra. Sin embargo, las menciones del Espíritu Santo son muy frecuentes. G. Fedótov subrayó que en la poesía espiritual faltaba la fe en el Cristo-Redentor. Cristo se percibe como Juez, lo cual quiere decir que el pueblo no entiende la *kenosis*[6] de Cristo. El mismo pueblo acepta el sufrimiento, pero parece tener poca fe en la misericordia de Cristo. G. Fedótov lo explica por la nefasta influencia de la doctrina de Iosif de Volok, que tergiversó la imagen popular de Cristo. Así, el pueblo ruso desea protegerse del terrible Dios de Iosif de Volok por mediación de la madre tierra, de la Virgen. La imagen de Cristo, la imagen de Dios, fue aplastada por la de la autoridad terrenal y siempre se imaginó como análoga a ésta. Al mismo tiempo, la religiosidad rusa también contenía un elemento escatológico. Si, por una parte, la religiosidad popular vinculaba el mundo natural y el divino, por otra, los apócrifos, libros que ejercieron una gran influencia, hablaban de la futura venida del Mesías. Estos dos principios distintos de la religiosidad rusa se manifestarían ya en el pensamiento del siglo XIX.

Iosif de Volok y Nil de Sorka son figuras simbólicas de la historia del cristianismo ruso. Su enfrentamiento se suele relacionar con el problema de la propiedad de los monasterios. El primero se pronunciaba por la titularidad monástica de las tierras, mientras que Nil de Sorka representaba a los «no poseedores»[7]. Pero la diferencia entre ellos era mucho más profunda. Iosif de Volok era un representante de la ortodoxia que fundamentó y consagró el reino moscovita, la ortodoxia estatal que más tarde se convirtió en imperial. Fue partidario de un cristianismo cruel, casi sádico, ávido de poder, defendió la persecución y ejecución de los herejes y fue enemigo de toda libertad. Nil de Sorka adoptó una visión más mítica, más espiritual del cristianismo, que propugnaba la libertad según las ideas de aquel tiempo, que no vinculaba el cristianismo al poder y era contrario a las persecuciones y ejecuciones de herejes. Iosif de Volok fue una figura siniestra no sólo en la historia del cristianismo ortodoxo, sino también en la conciencia del pueblo ruso. Aunque intentaron canonizarlo, el pueblo no conservó su imagen como la de un santo. Él e Iván el Terrible deben ser considerados como los ideólogos principales de la autocracia rusa. Aquí rozamos la dualidad de la conciencia mesiánica rusa y su principal caída. Después del pueblo judío, el pueblo ruso es el que más ha asumido la idea mesiánica, que atraviesa toda la historia del país, incluido el período comunista. En la historia de la conciencia mesiánica en Rusia tiene un significado especial la idea histórico-filosófica del fraile Filofeo sobre la consideración de Moscú como la Tercera Roma. Tras el derrumbamiento del reino ortodoxo de Bizancio, el único Estado ortodoxo que quedó fue el reino de Rusia. El zar de Rusia, según el fraile Filofeo, «es el único zar cristiano en todo el universo». «El trono de la Iglesia católica y apostólica tiene su representación en la Iglesia de la Santa Virgen en la ciudad de Moscú, que Dios guarde, y esta Iglesia que brilla como el sol en sustitución de las iglesias de Roma y de Constantinopla, ella sola es la luz de todo el universo.» Los hombres del reino moscovita se consideraban el pue-

[6] Un concepto cristológico (del griego *kenoo*, «vacío»), basado en un texto de la Epístola a los Filipenses 2: 6-11, donde se hace la referencia a Jesús «que, aunque era de la condición divina, / no consideró un tesoro aprovechable el ser igual a Dios, / sino que se despojó a sí mismo / adoptando la condición de esclavo, / haciéndose semejante a los hombres; / y, presentándose como hombre en lo externo, / se rebajó a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, / ¡y una muerte en cruz!», etc. Denomina el rechazo voluntario de Cristo de la condición divina (el vaciado de la divinidad, el rebajamiento) como parte de su programa de la salvación. *(N. de los T.)*

[7] Seguidores de Nil de Sorka, que propugnaban que la Iglesia no debía poseer ningún bien terrenal, una doctrina muy similar a la que defendían en Occidente Guillermo de Ockham y los espirituales franciscanos. *(N. de los T.)*

6/55

blo elegido. Algunos investigadores, como, por ejemplo, P. Miliukov, señalaron la influencia eslavo-búlgara sobre la ideología moscovita de la Tercera Roma[8]. Aunque reconozcamos la procedencia búlgara de la idea del fraile Filofeo, ello no modificaría el significado que tuvo esta idea para el destino del pueblo ruso.

¿En qué consistía la dualidad de la idea de Moscú como la Tercera Roma? La misión de Rusia era ser portadora y guardiana del cristianismo verdadero, de la ortodoxia. Se trataba de una vocación religiosa. Los «rusos» se definían por la pertenencia a la ortodoxia. Rusia era el único reino ortodoxo, y en este sentido era un reino universal, al igual que la primera Roma y la segunda. En este aspecto tuvo lugar una intensa nacionalización de la Iglesia ortodoxa: la ortodoxia se convirtió en la fe rusa. Jerusalen es la misma Rusia, ya que Rusia está allí donde esté la verdad de la fe. La vocación religiosa rusa, la vocación exclusiva, se relaciona con el poderío y la grandeza del Estado ruso, con el significado exclusivo del zar ruso. La tentación imperialista participa de la conciencia mesiánica. Se trata de la misma dualidad que había existido en el mesianismo de la antigua Judea. Los zares moscovitas se creían sucesores de los emperadores bizantinos, remontando su herencia hasta los tiempos de Augusto. Riurik[9] resultaba ser un descendiente de Prust, hermano de César, que había fundado Prusia. A Iván el Terrible, que iniciaba su genealogía desde Prust, le agradaba considerarse a sí mismo como alemán. La corona de los césares se había trasladado a Rusia.

Se buscaba la herencia aún más lejos, llegando hasta Nabucodonosor. Una leyenda decía que el emperador griego Monomaco había enviado a Vladimiro Monomaco

[8] Consúltese P. Miliukov, *Ocherki po istorii russkoi kultury*, t. III, «Natsionalism y evropeism» (*Ensayos sobre la historia de la cultura rusa*, t. III, «El nacionalismo y el europeísmo»).

[9] Según la *Crónica de Néstor*, el primer príncipe que reinó en Kiev. *(N. de los T.)*

las insignias reales. Desde Babilonia, esas insignias reales llegaron al rey ortodoxo del universo, ya que en Bizancio se producía el derrumbamiento del Estado y de la fe. La imaginación trabajaba en pro del fortalecimiento de la voluntad de poder. El elemento mesiánico-escatológico del fraile Filofeo se debilitaba ante la preocupación sobre la realización del reino terrestre de Dios. El fracaso espiritual de la idea de Moscú como Tercera Roma consistió precisamente en el hecho de que la Tercera Roma se entendió como la manifestación del poder del zar, del poder del Estado, y se transformó en el reino de Moscovia, más tarde en el imperio y, al final, en la Tercera Internacional. El zar era reconocido como fideicomisario de Dios en la tierra y tenía que ocuparse tanto de los intereses del Estado como de la salvación de las almas. Especialmente insistió en este aspecto Iván el Terrible. Los concilios eran convocados por orden real. La pusilanimidad y el servilismo del concilio de 1572 resultan sobrecogedores. El deseo del zar en lo referente a los asuntos de la Iglesia era ley para los prelados. Lo que era de Dios se entregó a César. La Iglesia estuvo sometida al Estado no desde los tiempos de Pedro el Grande, sino desde la época de la Rusia moscovita. El concepto del cristianismo se consideró propio de esclavos. Cuesta imaginar mayor tergiversación del cristianismo que el repulsivo *Domostroi*[10]. Iván Axákov incluso se negaba a entender cómo una moral tan vulgar como la de *Domostroi* podía haber conformado el carácter nacional ruso. La ideología de Moscú como Tercera Roma contribuyó al fortalecimiento y poderío del Estado moscovita, de la autocracia de los zares, pero no favoreció el bienestar de la Iglesia ni el crecimiento de la

[10] *Domostroi* es una conocida obra de la literatura rusa escrita en la primera mitad del siglo XVI; se compone de sentencias, instrucciones y consejos sobre el comportamiento del hombre piadoso en la sociedad y en la familia. *(N. de los T.)*

vida espiritual. La vocación cristiana del pueblo ruso quedó alterada. Por otra parte, lo mismo había sucedido con la primera y la segunda Roma, cuya práctica del cristianismo quedó muy reducida. La Rusia moscovita avanzaba hacia el cisma, que se volvió inevitable por el escaso nivel cultural. El reino de Moscovia era totalitario tanto por su principio como por su estilo. Era una teocracia donde lo estatal predominaba sobre la esfera de lo sagrado. Al mismo tiempo, este reino totalitario carecía de unidad y estaba preñado de cismas.

El cisma del siglo XVII tuvo para la historia rusa un significado mucho más importante de lo que se suele creer. Los rusos son cismáticos, y éste es un rasgo profundo de nuestro carácter nacional. A los conservadores que dirigen su atención al pasado, el siglo XVII se les antoja el período orgánico de la historia rusa y les gustaría imitarlo. Los eslavófilos también pensaban así, pero se trata de una ilusión histórica. En realidad, aquel siglo fue el tiempo de las rebeliones y del cisma. La Época de las Revueltas, que estremeció toda la vida rusa, modificó la mentalidad popular y arruinó las fuerzas del país. En Rusia se descubrió una profunda enemistad social, el odio a los boyardos por parte del pueblo, que se manifestó en el fenómeno de las comunidades de cosacos libres. Estos cosacos libres representaron un acontecimiento notable en la historia rusa, pues reveló de una forma más plena la polarización y las contradicciones del carácter nacional. El pueblo asistió con resignación a la formación de la autocracia despótica, pero, por otra parte, huyó de ella a las comunidades de cosacos y se rebeló. Stenka Razin es una figura típicamente rusa, representante de los «bárbaros cosacos», de la plebe. La Época de las Revueltas vivió algo semejante a lo que pasó en el siglo XX, a la revolución. La colonización emprendida por Rusia fue obra de los cosacos libres. Por ejemplo, Yermak obsequió al Estado ruso con Siberia. Pero, al mismo tiempo, estas comunidades de cosacos libres, compuestas de varios estratos, representaban un elemento anárquico en la historia rusa, un contrapeso al absolutismo estatal y al despotismo. Demostraron que era posible el éxodo, huyendo del Estado, que se había vuelto insoportable, a las tierras libres. En el siglo XIX la *intelligentsia* emprendió su éxodo del Estado de una manera distinta y en condiciones diferentes, pero también se dirigió a la libertad. Shapov cree que Stenka Razín fue un producto del cisma. En la vida religiosa muchas sectas y herejías constituían también una forma de escape de la religiosidad oficial, en la cual reinaba la misma opresión que en el Estado, y la vida espiritual se extinguió. Una parte de la verdad estuvo presente en las sectas y herejías, que representaban una oposición a la mentira de la religiosidad estatal. La misma verdad existió en el éxodo de León Tolstói. Sin embargo, el cisma de la propia Iglesia fue lo que tuvo un significado más importante. A partir de entonces se produjo el desdoblamiento profundo de la vida y la historia rusas, una escisión interna que perduraría hasta la revolución. Muchos de estos hechos pueden explicarse por la crisis de la idea mesiánica rusa.

Es erróneo sostener, como solía hacerse en otros tiempos, que el cisma religioso del siglo XVII tuvo lugar a causa de pequeñas cuestiones rituales, como la de la monofonía y la polifonía, la forma de santiguarse con dos o tres dedos, etc.[11]. No cabe duda de que en nuestro cisma intervino de manera notable el bajo nivel de educación y el oscurantismo. La religiosidad limitada a la

[11] El patriarca Nikon emprendió en 1653-1656 la reforma de la Iglesia, centrada sobre todo en aspectos del ritual. Según Nikon, las antiguas traducciones de los libros eclesiásticos rusos contenían errores que habían de ser modificados. La reforma provocó una fuerte resistencia en un sector importante de la sociedad y dio origen al cisma y a las posteriores persecuciones de los partidarios de la «antigua fe», llamados «viejos creyentes». *(N. de los T.)*

observación estricta del ritual ocupaba un lugar demasiado grande en la vida de la Iglesia.

La religiosidad ortodoxa se formó históricamente como un tipo de piedad eclesiástica. El bajo nivel cultural condujo a la divinización de las formas rituales, históricamente relativas y temporales. Maxim Grek, cuyas posiciones se situaban cerca de las de Nil de Sorka, denunció la ignorante fe del ritual y fue víctima de ella. Su situación era trágica en la ignorante sociedad rusa. En la Rusia moscovita la cultura causaba auténtico pánico. La ciencia levantaba sospechas como algo propio del «latinismo» (catolicismo). El centro de la cultura no era Moscú, sino Kiev. Los cismáticos solían ser personas más cultivadas que los ortodoxos. El patriarca Nikon no sabía que los rusos mantenían el ritual eclesiástico de la antigua Bizancio, que más tarde sería modificado por los griegos. El protagonista principal del cisma, el arcipreste Avvakum, poseía ciertos conocimientos teológicos, pero era, sin duda alguna, un oscurantista, aunque fuera también el escritor más importante de la época anterior a Pedro el Grande.

La fe oscurantista en los rituales constituía uno de los polos de la vida religiosa rusa, mientras que el otro polo era la búsqueda de la Verdad Divina, el peregrinaje, la aspiración escatológica. Y el cisma reunió tanto lo primero como lo segundo. El tema del cisma pertenecía a la filosofía de la historia y estaba relacionado con la vocación mesiánica rusa, con la idea del reino. El fundamento del cisma fue la duda acerca de si el reino ruso, la Tercera Roma, era un verdadero reino ortodoxo. Los cismáticos percibieron la traición en el Estado y en la Iglesia y dejaron de creer en la santidad del poder jerárquico en el reino ruso. La conciencia de que Dios había abandonado el reino constituyó la fuerza motriz del cisma. Los cismáticos empezaron a vivir en el pasado y en el futuro, pero no en el presente, y encontraron inspiración en la utopía social-apocalíptica. Como consecuencia, surgió un movimiento marginal dentro del cisma: el *nihilismo*,

un fenómeno típicamente ruso. El cisma representó la huida de la historia, dado que la historia había sido sometida por el príncipe de este mundo, por el Anticristo, que penetró en las cumbres de la Iglesia y del Estado. Entonces el reino ortodoxo se refugió bajo la tierra. El verdadero reino es la Ciudad de Kitej[12], que se encuentra bajo las aguas de un lago. El ala izquierda del cisma, que era la más interesante, adoptó una orientación marcadamente apocalíptica, lo que condujo a una intensa búsqueda del reino de la verdad, opuesto al reino actual. Estas cosas le pasaron al pueblo en el siglo XVII, y lo mismo le sucedió en el siglo XIX a la *intelligentsia* revolucionaria, que también era cismática, también estaba convencida de que las fuerzas malvadas se habían apoderado de la Iglesia y del Estado y también anhelaba su Ciudad de Kitej; sin embargo, en esa época imperaba otra mentalidad, y la *netovschina* o el nihilismo atacaron las bases mismas de la vida religiosa.

Los cismáticos proclamaron la desaparición del reino ortodoxo de Moscovia y la llegada del reino del Anticristo. Avvakum consideró al zar Alexéi Mijáilovich como el servidor del Anticristo. Las palabras de Nikon «Soy ruso, pero mi fe es griega» representaron un duro golpe para la idea de Moscú como la Tercera Roma. La fe griega no se asociaba a la ortodoxia, ya que la fe ortodoxa sólo era la rusa, que era la verdadera. El auténtico reino debía ser el ruso, pero este reino ya había dejado de existir sobre la faz de la tierra. Según los cismáticos,

[12] Según una antigua leyenda, las tropas tártaras rodearon por la noche la ciudad de Kitej para atacarla y a la mañana siguiente vieron con asombro y terror que la ciudad había desaparecido, quedando sólo su reflejo en las aguas transparentes del lago que se encontraba delante de ella. Las aguas del lago mostraban un día normal en la vida de la ciudad: los ciudadanos recorriendo las calles, los soldados custodiando las murallas, etc. Los atemorizados tártaros desistieron de su empeño y regresaron a su territorio. Desde entonces, un día al año la ciudad de Kitej vuelve a la superficie de la tierra, pero sólo un cristiano piadoso puede verla a ella y a sus habitantes. *(N. de los T.)*

desde 1666 se había establecido en Rusia el reino del Anticristo. El verdadero reino había que buscarlo debajo de la tierra en cuanto al espacio, y en el futuro en cuanto al tiempo, con un sentido apocalíptico. El cisma acostumbró al pueblo ruso a esperar la llegada del Anticristo, que habría de identificarse con Pedro el Grande, Napoleón y otras muchas imágenes.

Los bosques se poblaron de ermitas cismáticas. Los partidarios de la escisión huyeron a los bosques, a los montes y a los yermos para salvarse del reino del Anticristo. También los *streltsy*[13] eran cismáticos.

Los cismáticos demostraron una enorme capacidad para la organización de las *obshinas* y para la autogestión. El pueblo exigía más libertad para la causa del *zemstvo*[14], que empezó a desarrollarse independientemente del Estado. Esta oposición entre la sociedad y el Estado, que fue tan característica de nuestro siglo XIX, resulta algo difícil de entender para los occidentales.

Otro rasgo popular muy característico de Rusia es la aparición de los falsos zares (*samozvantsy*) y los profetas sanadores. Los falsos zares representan un fenómeno puramente ruso. Pugachev sólo pudo prosperar haciéndose pasar por Pedro III. Por su parte, el arcipreste Avvakum creía que había sido elegido y que, por tanto, poseía una especial gracia del Espíritu Santo; se consideraba santo y realizaba curas. Avvakum decía: «El cielo es mío, la tierra es mía, la luz es mía y toda la creación es mía porque Dios me lo dio.» Las torturas que fue capaz de soportar superaban las fuerzas humanas.

[13] Los *streltsy* eran los miembros de la guardia de Pedro I que protagonizaron una revuelta muy violenta a principios de su reinado. *(N. de los T.)*

[14] Movimiento liberal que surgió en Rusia a mediados del siglo XIX y que luchaba por la democratización del país y por extender la autogestión característica del campo ruso a todos los niveles de la vida política. *(N. de los T.)*

El cisma socavó las fuerzas de la Iglesia rusa, menoscabó la autoridad de la jerarquía e hizo posible y explicable la reforma eclesiástica emprendida por Pedro el Grande. Pero el cisma estaba constituido de dos elementos: el religioso y el revolucionario. El significado del ala izquierda del cisma, el *bespopovstvo*[15], consistió en volver el pensamiento ruso audaz y libre, abstracto y volcado a lo final. El cisma exteriorizó una cualidad extraordinaria del pueblo ruso: su gran resistencia al sufrimiento y su aspiración al otro mundo, a la ultimidad.

2. La reforma de Pedro el Grande, violenta y a la vez absolutamente necesaria, había sido preparada por los procesos anteriores, representando una especie de revolución desde arriba. Rusia tenía que salir del aislamiento en el que la habían sumido el yugo tártaro y el carácter asiático del reino de Moscovia, tenía que salir al espacio universal. Sin la reforma forzada de Pedro el Grande, tan dolorosa en muchos aspectos para el pueblo, Rusia no habría podido cumplir su misión en la historia mundial y tampoco habría podido pronunciar su propia palabra. El punto de vista eslavófilo sobre la reforma de Pedro I no resiste críticas y es totalmente anacrónico, al igual que la perspectiva puramente occidentalista que negaba la originalidad del proceso histórico ruso.

A pesar del aislamiento del reino de Moscovia, sus relaciones con Occidente se remontan al siglo XV[16]. Hacía mucho tiempo que Occidente temía el fortalecimiento de Moscovia. En la ciudad de Moscú había un barrio de extranjeros, y la penetración alemana en Rusia se inició antes de Pedro el Grande. En el siglo XVII el comercio y

[15] Secta de los viejos creyentes que niega la necesidad del clero y se pronuncia por el contacto directo entre la persona y Dios. *(N. de los T.)*

[16] Véase el libro de S. F. Platonov *Moskva i Zapad (Moscú y Occidente)*.

10/55

la industria del país quedaron en manos de extranjeros, al principio sobre todo alemanes e ingleses. Ya en la Rusia anterior a las reformas de Pedro el Grande hubo personas que prefirieron emigrar antes que soportar el régimen totalitario del reino de Moscovia, como el príncipe disidente Jvorostinin y el desnacionalizado V. Kotoshijin.

Pedro el Grande había tenido precursores, como Ordín-Naschekin. (El precursor de los eslavófilos fue el serbio Krijanic.) Pedro, que odiaba el estilo del reino de Moscovia y se burlaba de las costumbres moscovitas, era un personaje muy ruso. Sólo Rusia podía producir un hombre tan peculiar. Los rasgos rusos de Pedro I eran la sencillez, la brusquedad, la aversión a las ceremonias, a los convencionalismos y a la etiqueta, un singular sentido democrático y el amor a la verdad y a la patria. Con todo, a veces sus reacciones eran más propias de una bestia salvaje que de un hombre. La figura de Pedro I demuestra cierta similitud con los bolcheviques. En realidad era un bolchevique entronizado. Solía organizar procesiones sacrílegas y bufas similares a la propaganda antirreligiosa de los bolcheviques.

Pedro el Grande secularizó el reino ruso y lo incorporó al absolutismo ilustrado occidental. El reino de Moscovia había fracasado en la realización de la idea mesiánica de Moscú como la Tercera Roma. Sin embargo, Pedro creó un abismo entre el reino sacralizado y el absolutismo policial. Se produjo una separación entre las capas superiores que gobernaban la sociedad rusa y las masas populares, que habían conservado las creencias antiguas y las esperanzas religiosas. La influencia occidental, cuyo resultado fue la magnífica cultura rusa del siglo XIX, no favoreció al pueblo. El poderío de la aristocracia aumentó al mismo tiempo que se volvía extraña para el pueblo, que no entendía el estilo de vida de la nobleza terrateniente. Fue precisamente en la época posterior a Pedro el Grande, en el reinado de Catalina II, cuando el pueblo quedó definitivamente sometido al régimen de servidumbre.

Todo el período posterior a Pedro el Grande estuvo marcado por la lucha entre Oriente y Occidente, cuyo escenario fue el alma rusa. La Rusia imperial de Pedro I no tuvo ni unidad ni un estilo único, pero hizo posible un dinamismo extraordinario. Los historiadores modernos reconocen que el siglo XVII fue el período de la escisión y del comienzo de la cultura occidental en Rusia, el período en el que comenzó la crisis, pero fue a partir de Pedro el Grande cuando los rusos nos adentramos en la época crítica. El imperio no era orgánico y resultó ser una pesada carga para la vida rusa. La época de Pedro el Grande dio comienzo a ese dualismo tan propio del destino de Rusia y del pueblo ruso y tan desconocido para los pueblos occidentales. Las dudas religiosas, que ya se habían despertado en el reino de Moscovia, se incrementaron en el imperio de Pedro el Grande. No obstante, es errónea la difundida tesis de que Pedro, al crear el Sagrado Sínodo según el modelo luterano alemán, esclavizó y debilitó a la Iglesia ortodoxa. Sería más correcto afirmar que la reforma eclesiástica de Pedro fue el resultado del debilitamiento de la Iglesia, de la ignorancia de su jerarquía y de la pérdida de la autoridad moral por parte de ésta. San Demetrio de Róstov, al llegar a esta ciudad procedente del sur, que era más culto (el nivel educativo era mucho más alto en Kiev), se sintió sorprendido por la grosería, la ignorancia y el salvajismo. Pedro I se vio obligado a actuar y a realizar sus reformas en medio de una tremenda oscuridad, en un ambiente oscurantista. Estaba rodeado de ladrones, y sería injusto culparle de todo lo malo sólo a él. Sin embargo, su carácter violento hirió el alma popular y contribuyó a que surgiera la leyenda que le identificaba con el Anticristo. Tendremos ocasión de ver cómo la *intelligentsia* que nació gracias a Pedro I aceptó su universalismo y su interés por Occidente al mismo tiempo que rechazaba el imperio.

En el siglo XVIII la cultura occidental en Rusia se limitaba a la imitación superficial practicada por la aristo-

cracia. Todavía no había despertado el pensamiento original. Al principio, la influencia más importante en nuestro país fue la francesa, y se adoptó, aunque de una forma superficial, la filosofía de la Ilustración. Los nobles rusos asimilaron la cultura occidental del siglo XVIII en forma de un volterianismo mal digerido. Esta influencia volteriana persistió en parte de la aristocracia a lo largo del siglo XIX, cuando ya se desarrollaban en nuestro país corrientes de pensamiento más profundas y originales. En general, el nivel de la cultura científica fue muy bajo en el siglo XVIII. Al mismo tiempo siguió creciendo el abismo entre el estrato superior de la sociedad y el pueblo. El proteccionismo intelectual del absolutismo ilustrado ruso hizo muy pocas cosas positivas, y sólo logró detener el desarrollo del pensamiento social libre. Según Betski, los terratenientes decían: «No quiero que filosofen los que deben servirme.» Se consideraba que la educación de las masas populares era perniciosa y peligrosa. Pobedonóstsev, a finales del siglo XIX y a principios del XX, mantenía la misma opinión, a pesar de que Pedro el Grande había afirmado que el pueblo ruso estaba tan dotado para la ciencia y la actividad intelectual como cualquier otro.

Sólo en el siglo XIX los rusos aprendieron a pensar libremente, ya que nuestros volterianos no supieron hacerlo. Lomonósov fue un científico genial que anticipó muchos descubrimientos de los siglos XIX y XX en el campo de la física y la química y creó la ciencia de la química física, pero su soledad, en medio de la oscuridad que le rodeaba, era trágica y, por tanto, no fue un personaje muy importante para la historia de la autoconciencia rusa que nos interesa aquí. Los escritos satíricos, aunque no estaban demasiado logrados, marcaron el principio de la literatura rusa.

La masonería fue en nuestro país el único movimiento social y espiritual del siglo XVIII y tuvo un enorme significado. Las primeras logias masónicas surgieron en fechas tan tempranas como 1731-1732. Los mejores

hombres rusos fueron masones, y la primera literatura laica tuvo relación con la masonería, la cual constituyó la primera organización libre que adoptó para sí la sociedad rusa, sin que le fuera impuesta desde arriba. El masón Nóvikov fue el principal protagonista de la ilustración rusa del siglo XVIII[17]. La vasta actividad de los ilustrados suscitó las sospechas del gobierno. Catalina II, siendo volteriana, era hostil al misticismo de la masonería, a lo que sumó más tarde sus recelos políticos: Catalina se inclinó cada vez más a la reacción, hasta volverse nacionalista. Las logias masónicas fueron clausuradas en 1783. No le correspondía a Catalina II controlar la ortodoxia religiosa de Nóvikov, pero, al preguntarle al respecto al metropolitano Platón, éste respondió que «estaba pidiendo a Dios que todos los cristianos del mundo fueran como Nóvikov». A este último le interesaban sobre todo los aspectos éticos y sociales de la masonería. La tendencia moralista de Nóvikov fue típica del despertar del pensamiento ruso, ya que en Rusia el elemento ético siempre predominó sobre el intelectual. Para Nóvikov, la masonería representó una salida de la «encrucijada entre el volterianismo y la religión». Las logias del siglo XVIII acogieron el espiritualismo que intentaba escapar del dominio exclusivo del racionalismo y el materialismo de la Ilustración. La masonería mística se mostraba adversa a la filosofía de la Ilustración y los enciclopedistas, y la actitud de Nóvikov hacia Diderot era muy recelosa. Nóvikov editaba a los místicos occidentales y a los teósofos cristianos, y también a los padres de la Iglesia.

Los masones rusos buscaron el cristianismo auténtico. Resulta conmovedor su deseo de comprobar continuamente si había en la masonería algo hostil al cristianismo en general y al ortodoxo en particular. El mismo

[17] Véase el libro de Bogolíubov *N. I. Nóvikov i iego vremia* (*N. I. Nóvikov y su tiempo*).

Nóvikov creía que la masonería no era otra cosa que cristianismo. Le era más próxima la masonería inglesa, ya que el interés por la alquimia, la magia y las ciencias ocultas le era ajeno. La insatisfacción con respecto a la religiosidad oficial, en la que se había debilitado el elemento espiritual, fue una de las causas de la aparición de la masonería en Rusia. Los masones, descontentos con el templo visible, decidieron edificar otro impenetrable para la vista. En nuestro país, la masonería significó la aspiración de crear una Iglesia interior, mientras que la Iglesia exterior era vista como algo transitorio. Desde luego, la ortodoxia ejerció una influencia más profunda en las almas rusas, pero fue en la masonería donde se formaron las almas cultas de la época posterior a Pedro el Grande y donde aprendieron a oponerse al poder despótico y al oscurantismo. El ascendiente de la masonería preparó en nuestro país el despertar del pensamiento filosófico que tuvo lugar en la década de 1830, aunque entre los masones no se crearon ideas filosóficas originales. En el ambiente masónico tuvo lugar el amanecer espiritual, en relación con el cual debemos recordar los nombres de Nóvikov, Schwartz, I. Lopujin e I. Gamalei. El más filosófico entre los masones era Schwartz, quien probablemente fue el primer hombre en Rusia que empezó a filosofar. El filósofo-teósofo ucraniano Skovoroda se encuentra al margen del siglo XVII; fue un hombre admirable, un sabio popular, pero no tuvo ninguna influencia directa sobre nuestras corrientes intelectuales del siglo XIX. Schwartz tenía una formación filosófica y, a diferencia de Nóvikov, se interesó por las ciencias ocultas y se consideró miembro de la Rosacruz. Los masones rusos estuvieron siempre muy lejos de la iluminación radical de Weisshaupt. Catalina II confundió siempre, y posiblemente de manera intencionada, a los martinistas con los iluminados. En realidad, una parte importante de los masones rusos eran monárquicos y se opusieron a la revolución rusa, pero les atormentaba la injusticia social y deseaban una mayor igualdad. Nóvikov llegó a la idea de la igualdad a través del Evangelio y no del Derecho natural. I. Lopujin, que al principio se encontraba bajo el influjo de los enciclopedistas, vertió al ruso las obras de Holbach, pero más tarde quemó su traducción, ya que buscaba el cristianismo puro y espiritual, y escribió un libro sobre la Iglesia interna.

En el siglo XVIII, en el alma rusa, que había recibido la vacuna del pensamiento occidental, luchaban Saint-Martin y Voltaire. El primero tuvo una enorme influencia en nuestro país a finales de ese siglo, y los editores masónicos no tardaron en publicar las traducciones de sus obras. Böhme, que también fue vertido al ruso por masones, gozó de una gran autoridad. Es interesante señalar que, a principios del siglo XIX, cuando existía en Rusia un movimiento místico tanto en la capa culta de la población como en el pueblo, Jacob Böhme penetró en las masas populares, sumidas en la búsqueda espiritual, y fue tan venerado que incluso se le conocía como «San Jacobo Böhme». También fue vertido al ruso Portredge, seguidor inglés de Böhme. De los místicos occidentales de segunda fila y del tipo teosófico fueron traducidos también Stilling y Eckartshausen, que gozaron de gran popularidad. El momento trágico de la historia de la masonería fue la detención de Nóvikov y el cierre de su tipografía. A partir de las persecuciones de Nóvikov y Radíschev empezó el martirologio de la *intelligentsia* rusa.

Debemos detenernos especialmente en la época mística de Alejandro I y en el papel desempeñado entonces por la masonería. La época de Alejandro I, a comienzos del siglo XIX, es una de las más sugerentes del período peterburgués de la historia rusa. Fue la época de las corrientes místicas, de las logias masónicas y del cristianismo interconfesional, de la Sociedad Bíblica, de la Santa Alianza, de los sueños teocráticos, de la Primera Guerra Patria, de los decembristas, de Pushkin y del desarrollo de la poesía rusa, la época del universalismo ruso, que tuvo un significado decisivo para la cultura espiri-

tual del país en el siglo XIX. Fue la época en la que se formó el alma rusa del siglo XIX, su vida emocional.

La misma figura del zar resulta muy interesante: Alejandro I puede ser calificado como un representante de la *intelligentsia* en el trono. Su personalidad era compleja y dividida, llena de contradicciones, muy inquieta y propensa a la búsqueda espiritual. Estaba relacionado con la masonería y, al igual que los masones, buscaba un cristianismo universal y auténtico. Se encontraba bajo el ascendiente de la baronesa Krudener, rezaba con los cuáqueros y se sentía atraído por un misticismo de tipo interconfesional. Carecía de una profunda base ortodoxa. En su juventud experimentó la influencia de la ilustración nihilista, detestaba la esclavitud y simpatizaba con la Revolución francesa y con la libertad. La Harpe[18] fue su mentor y le inculcó el amor a la libertad. El drama interno de Alejandro estaba vinculado con el hecho de haber conocido los preparativos del asesinato de su padre demente y no haberle advertido. Sobre los últimos años de su vida se creó una leyenda: el zar se hizo pasar por un peregrino, llamado Fédor Kuzmich; una historia muy rusa y muy verosímil.

La primera mitad del reinado de Alejandro I estuvo teñida por el amor a la libertad y el deseo de reformas. Pero en su época histórica el monarca autócrata ya no podía ser fiel a los anhelos de su juventud, era algo psicológicamente imposible. Los instintos despóticos y el miedo al movimiento libertador obligaron a Alejandro a entregar Rusia al poder de Arakchéev, un personaje siniestro y terrible. El romántico zar ruso promovió la Santa Alianza, la cual, según su plan, debía constituir una unión de los pueblos a partir del universalismo cristiano. Se trataba de un proyecto de cristianismo social que nunca llegó a realizarse. En la práctica triunfó

[18] F. C. La Harpe, apasionado seguidor de las ideas de la Ilustración, fue miembro del Directorio de la República Helvética. *(N. de los T.)*

Metternich, que era un político más realista y del cual se dijo que había convertido la asociación de los pueblos en la liga de los príncipes contra los pueblos. La Santa Alianza se convirtió en una fuerza reaccionaria, y el reinado de Alejandro condujo al levantamiento de los decembristas. Había algo de fatídico en el hecho que oscurantistas repulsivos como Rúnich y Magnitski formaran parte de la corriente mística e idealista. Otra figura nefasta fue la del archimandrita Focio, representante de la ortodoxia de la Centuria Negra[19], según el cual incluso el príncipe Golitsin, ministro de asuntos eclesiásticos, era un revolucionario. Labzín y su *Sionski Vestnik* (*Mensajero de Sión*) constituían un fenómeno mucho más limpio. Cuando los reaccionarios, atemorizados, alertaron a Alejandro sobre lo peligrosas que eran las logias masónicas y los anhelos de libertad que manifestaban ciertos sectores de la guardia, el zar se vio obligado a reconocer que él mismo había simpatizado con esos movimientos y participó en su preparación. El metropolitano Filareto, un hombre muy capaz, a pesar de su ambiguo papel, también fue producto de la época alejandrina, junto con el cristianismo interconfesional, la Sociedad Bíblica y la orientación mística.

El movimiento masónico de la época de Alejandro I tuvo un sentido doble. Por una parte, las logias masónicas más o menos místicas formaron a los decembristas. Por otra, las corrientes místicas se volvieron oscurantistas. Esta ambigüedad se plasmó en la figura del príncipe Golitsin.

La Sociedad Bíblica fue impuesta desde arriba, y el gobierno ordenó que todos sus miembros fueran místicos y cristianos de tipo interconfesional. Incluso se prohibieron los libros en defensa de la Iglesia ortodoxa. Pero cuando el poder cambió de parecer, la Sociedad se transformó enseguida y empezó a decir lo que convenía a per-

[19] Movimiento ultranacionalista de extrema derecha. *(N. de los T.)*

sonajes como Magnitski. El auténtico movimiento de liberación espiritual se limitaba a un grupo muy reducido. Los decembristas constituían una minoría insignificante que carecía de apoyo tanto en los amplios círculos de la nobleza y la burocracia como en las masas populares, que creían que el poder autócrata del zar era de procedencia divina. En consecuencia, estaban condenados a desaparecer. Chatski[20] era el tipo de decembrista rodeado por los Fámusov, que hablaban con horror de los francmasones, y por los Molchalin.

A la aristocracia rusa le cabe el extraordinario honor de haber creado el movimiento decembrista, el primer movimiento ruso de liberación, que inauguró el siglo de la revolución: el siglo XIX. La cúpula del ejército, la más culta de su época, actuó de una forma desinteresada. Los terratenientes ricos y los oficiales de la guardia no quisieron aceptar la difícil situación en que vivían los siervos y los soldados. En la creación del movimiento de liberación influyó de manera destacada la estancia de las tropas rusas en tierras extranjeras durante la guerra de 1812.

Muchos decembristas tenían ideas moderadas e incluso monárquicas, aunque estaban en contra de la autocracia. Constituían la parte más culta de la aristocracia. Eran miembros de la alta nobleza los que tomaron parte en el levantamiento. Algunos historiadores señalan que los hombres de la década de 1829, es decir los participantes en la rebelión decembrista, eran más moderados y menos impulsivos que los de la generación de la década siguiente. En parte esto se explica por el hecho de que los decembristas eran militares que habían participado en la guerra de 1812 y vivieron la experiencia positiva de la Guerra Patriótica. La generación posterior no tuvo la posibilidad

[20] Chatski es el protagonista principal de la comedia de A. Griboiédov *La desgracia de ser inteligente*; Fámusov y Molchalin son otros personajes de la misma obra. *(N. de los T.)*

de dedicarse a una actividad social práctica y tenía presente el terror del cruel aplastamiento del levantamiento de los decembristas por parte de Nicolás I.

Hubo una gran diferencia entre la atmósfera de la época alejandrina y el ambiente dominante en el imperio de Nicolás I. Las almas rusas se estaban formando ya en el período alejandrino, pero sólo en la época de Nicolás I se despertó el pensamiento original que constituyó la otra cara de esa época, oponiéndose a los polos de la opresión y el oscurantismo. En nuestro país el pensamiento se encendió en medio de la oscuridad. Los primeros amantes de la libertad fueron en Rusia los masones y los decembristas, pero sus ideas todavía no eran originales. El estrato culto de la aristocracia rusa de principios del siglo XIX se caracterizaba por su nobleza y sus elevadas aspiraciones. Los decembristas habían pasado por las logias masónicas. N. Turguénev fue masón, e incluso se sintió atraído por la doctrina de la iluminación de Weisshaupt, es decir, por la forma más radical de la masonería. Sin embargo, la masonería no satisfacía a los decembristas, a quienes les parecía demasiado conservadora, ya que los masones debían obedecer al gobierno. Los masones no reivindicaban la abolición de la servidumbre, sino el trato humanitario a los siervos. Además de las logias masónicas, Rusia estaba cubierta por una red de sociedades secretas en las que se estaba gestando el golpe de Estado. La primera de ellas se llamaba Unión de la Salvación. Hubo otras organizaciones, como la Liga de la Virtud y la Unión del Bien Público[21]. Los decembristas estaban influidos por Radíschev y los poemas de Ryléev; simpatizaban con la Revolución francesa y el levantamiento griego. Sin embargo, no compartían las mismas ideas, siendo unos de tendencia radical y otros más moderados. Pestel y la

[21] Véase el libro de V. Semevski *Politicheskie i obschestvennye idei dekabristov* (*Las ideas sociales y políticas de los decembristas*).

15/55

Sociedad del Sur representaban el ala radical del movimiento. Pestel era partidario de la república y la dictadura, mientras que la Sociedad del Norte rechazaba esta última. Pestel puede considerarse el primer socialista ruso, y profesaba un socialismo inequívocamente agrario. Fue el predecesor de los movimientos revolucionarios de la *intelligentsia* rusa. Se ha dicho que el «ideólogo» Desttut de Tracy tuvo cierto ascendiente sobre el pensamiento de Pestel. Por su parte, el decembrista Lunin conoció personalmente a Saint-Simon. Un rasgo distintivo de Rusia con respecto a Occidente es que en nuestro país la ideología burguesa nunca tuvo importancia ni influencia. El pensamiento ruso del siglo XIX adoptó una orientación social.

El fracaso de los decembristas condujo el idealismo abstracto de las décadas de 1830 y 1840. A los rusos les atormentaba mucho el hecho de que cualquier actividad social les resultara imposible. En gran medida, el romanticismo ruso fue resultado de esta prohibición del pensamiento y la actividad. Ello permitió el desarrollo de una sensibilidad exaltada. Las obras de Schiller suscitaron un enorme interés; Dostoievski recurrió más tarde al nombre del poeta alemán para simbolizar lo hermoso y lo sublime. El fatídico fracaso de Pestel conllevó la aparición de un bello soñador, el joven Stankévich. La soledad de la juventud de la década de 1830 fue más terrible que la de los decembristas y tuvo como efecto el brote de la melancolía[22].

Los masones y los decembristas prepararon la llegada de la *intelligentsia* del siglo XIX. El concepto de *intelligentsia* no se entiende bien en Occidente y llega a confundirse con lo que se conoce como *intellectuels*. Los mismos masones y los decembristas, provenientes de las familias aristocráticas, todavía no eran representantes típicos de la *intelligentsia*, pero poseían algunas características que anticipaban este fenómeno. Pushkin, la mayor expresión del genio creativo de la primera mitad del siglo XIX, creador de la lengua y la literatura rusas, todavía no formaba parte de la *intelligentsia*. El rasgo más admirable de Pushkin, que determinó el carácter del siglo, era su universalismo, su sensibilidad universal. Sin Pushkin habrían sido imposibles Dostoievski y L. Tolstói. Pero había en él algo de renacentista, y es eso lo que le distingue de la literatura rusa del siglo XIX, cuyo espíritu no tenía que ver nada con el Renacimiento. Sólo en la época de Alejandro I y a principios del siglo XX existieron en nuestro país elementos renacentistas. No fue una desbordante alegría creativa lo que empujó a escribir a nuestros grandes literatos del siglo XIX, sino la sed de salvar al pueblo, a la humanidad y al mundo entero, la tristeza y el sufrimiento producidos por la falsedad y la esclavitud del hombre. Los temas de la literatura rusa fueron cristianos incluso cuando los escritores se apartaron conscientemente del cristianismo. Pushkin, el único escritor ruso de tipo renacentista, constituye la prueba de que un pueblo dotado de un destino significativo es todo un cosmos y contiene en sí todas las cosas en estado potencial. Goethe simboliza lo mismo para el pueblo alemán. La poesía de Pushkin, que descubre sonidos paradisiacos, planteó un tema muy profundo: el de la creatividad.

Pushkin afirmaba la creatividad humana y la libertad de creación, mientras que Gogol, L. Tolstói y muchos otros que representan el otro polo de nuestra literatura dudaban de que tuvieran derecho a la creatividad. No obstante, el tema ruso fundamental no estaba vinculado a la creación de la cultura perfecta, sino a la construcción de una vida mejor. La literatura rusa tiene un implícito carácter religioso y una orientación más moralista que otras literaturas. Ya en la obra de Lérmontov el problema moral fue expresado con fuerza. La poesía de Lérmontov ya no es renacentista. Pushkin cantó a la liber-

[22] Véase el libro de M. Hershenson *Istoria molodoi Rossii* (*Historia de la joven Rusia*).

tad, pero se trataba de una libertad más profunda e independiente de los problemas de la actualidad que la libertad perseguida por la *intelligentsia* rusa. Lérmontov también anheló la libertad, pero con más desgarro y mayor conflicto interno. Lérmontov es tal vez uno de los poetas más religiosos, a pesar de su antiteísmo. Para la problemática cristiana reviste interés el hecho de que en la época alejandrina vivieran el mayor poeta ruso, Pushkin, y el mayor santo ruso, Serafín de Sarovsk, y que nunca supieran nada el uno del otro. He aquí el problema de las relaciones entre la genialidad y la santidad, entre la creación y la salvación, que no ha sido resuelto por la vieja conciencia cristiana[23].

3. La *intelligentsia* es una formación espiritual y social singular que existe solamente en Rusia. La *intelligentsia* no es una clase social, y su existencia resulta problemática para la teoría marxista. La *intelligentsia* ha sido una especie de clase idealista, un grupo de personas que se entregaron por completo a las ideas y estuvieron dispuestas a ser condenadas a la cárcel, a los trabajos forzados y a la ejecución por defender sus convicciones. Los representantes de la *intelligentsia* no sabían vivir en el presente y por tanto preferían vivir en el futuro, y a veces en el pasado. La imposibilidad de dedicarse a la actividad política hizo que, en las condiciones de la monarquía autocrática y la servidumbre, adoptaran las doctrinas sociales más radicales. La *intelligentsia* representaba un fenómeno ruso y poseía rasgos típicamente rusos, pero se consideraba desarraigada. El desarraigo, la pérdida de la vinculación con la tierra (*bespochvenichetsvó*)[24], también podía considerarse una característica rusa. Es erróneo creer que sólo es nacional la fidelidad a los principios conservadores del *pochvenichetsvó*. El espíritu revolucionario también es nacional. La *intelligentsia* se sentía libre del peso de la historia, contra la cual se rebelaba. Hay que recordar que el despertar de la conciencia y del pensamiento ruso estuvo asociado a la sublevación contra la Rusia imperial. Esto es cierto no sólo en cuanto a los occidentalistas, sino también en cuanto a los eslavófilos. La *intelligentsia* rusa demostró una excepcional capacidad de apasionarse por las ideas. Los rusos se entusiasmaron por la teorías de Hegel, Schelling, Saint-Simon, Fourier y Marx como nunca nadie se entusiasmó en otros países. Los rusos no son escépticos, sino dogmáticos, y se muestran proclives a dar a todo un carácter religioso, ya que no entienden bien la relatividad. El darwinismo, que en Occidente era una hipótesis biológica, se convirtió entre los miembros de la *intelligentsia* rusa en un dogma, como si se tratara de la salvación para la vida eterna. El materialismo fue objeto de una fe religiosa, y en cierta época sus opositores fueron tratados como enemigos de la liberación del pueblo. En Rusia todo se ha juzgado con las categorías de la ortodoxia y la herejía. El entusiasmo por Hegel tenía un carácter religioso, y algunos incluso albergaron la esperanza de que la filosofía hegeliana decidiera el destino de la Iglesia ortodoxa. Los rusos creían en los falansterios de Fourier como en la llegada del reino de Dios. Los jóvenes declaraban el amor en los términos de la filosofía de la naturaleza de Schelling. El mismo

[23] Es el problema central de mi libro *El sentido de la creatividad*, en el cual hablo del ejemplo de Pushkin y de San Serafín. *(N. de los T.)*

[24] La escuela del *pochvenichestvó* (término que podría traducirse como «vinculación a la tierra natal», o bien como «revitalización de las raíces»), encabezada por F. Dostoievski y A. Grigóriev, se pronunció a favor del «retorno a la tierra natal» y de la fusión del estrato culto de la sociedad con la clases populares. De acuerdo con los adeptos del *pochvenichestvó*, los rusos no debían escatimar fuerzas para estudiar su país y tenían que basar sus ideas en las realidades rusas sin buscar remedios en las «farmacias europeas», según una acertada expresión de A. Herzen. *(N. de los T.)*

apasionamiento suscitaron las ideas filosóficas de Hegel y Büchner.

Dostoievski se interesó sobre todo por el destino de los representantes de la *intelligentsia*, a quienes definió como vagabundos del período petersburgués de la historia rusa. En su obra examinó los fundamentos espirituales de este vagabundeo. El cisma, la marginalidad, el vagabundeo, la imposibilidad de reconciliación con el presente, la aspiración a una vida mejor y más justa en el futuro son los rasgos típicos de la *intelligentsia*. La soledad de Chatski, el desarraigo de Oneguin y Pechorin fueron los fenómenos que anticiparon la aparición de la *intelligentsia*. Los miembros de la *intelligentsia* provenían de diferentes grupos sociales, aunque al principio eran nobles en su mayoría. El hombre excedente, el aristócrata arrepentido y más tarde el revolucionario activo simbolizaron los distintos períodos de la evolución de la *intelligentsia*. En la década de 1830 la intelectualidad buscaba una forma de evasión con respecto al presente, que le resultaba insoportable. Esta búsqueda condujo al despertar del pensamiento original. Lo que el padre O. Florovski describió erróneamente como un abandono de la historia, es decir, la «ilustración», el utopismo, el nihilismo y el espíritu revolucionario, también forma parte de la historia. La historia no se limita a la tradición, a la preservación de la tradición. El desarraigo también tiene su tradición, y el espíritu revolucionario promueve el cambio histórico. Cuando concluyó en nuestro país, en la segunda mitad del siglo XIX, la formación de la *intelligentsia* de izquierdas, ésta adquirió un carácter semejante al de una orden monacal. Se manifestó así la base profunda del alma rusa: el abandono de un mundo lleno de maldad, el ascetismo, la capacidad de sacrificio y martirio. La intransigencia que adoptó la *intelligentsia* y su brusca separación con respecto al resto del mundo eran formas de defensa. Gracias a ello pudo sobrevivir a pesar de todas las persecuciones.

A lo largo de todo el siglo XIX la *intelligentsia* mantuvo un violento conflicto con el imperio, con el poder estatal. En este antagonismo la razón estaba de parte de la *intelligentsia*. Se trataba de un momento dialéctico en el destino de Rusia: se estaba gestando la idea rusa, que estaba siendo traicionada por el imperio en su afán de incrementar su poderío y violencia.

El padre de la *intelligentsia* en Rusia fue Radíschev, quien prefiguró y determinó sus rasgos más típicos. La *intelligentsia* nació en el momento en que redactó las siguientes palabras: «Miré a mi alrededor y mi alma se cubrió de llagas a causa de los sufrimientos humanos.» Radíschev representó un fenómeno extraordinario en la Rusia del siglo XVIII. Por supuesto, en su obra es posible encontrar la influencia del Derecho natural de Rousseau, pero Radíschev es interesante no tanto por la originalidad de su pensamiento como por la singularidad de su sensibilidad, por su aspiración a la verdad, a la justicia y a la libertad. Radíschev se sintió profundamente herido por la falsa situación originada por la servidumbre, se convirtió en su primer acusador y fue uno de los primeros populistas. Era muy superior al ambiente que lo rodeaba. Estableció en sus obras la prioridad de la conciencia. «Si la ley —dijo— o el monarca o cualquier otra autoridad te obligara a mentir o a violar el deber de la conciencia, debes mantenerte firme. No tengas miedo ni de las humillaciones, ni de los tormentos, ni de los sufrimientos, ni de la misma muerte.» Radíschev simpatizaba con la Revolución francesa, pero en su momento de mayor apogeo protestó contra la falta de libertad de pensamiento y de prensa. Predicó la obligación de autolimitar las propias necesidades y consolar a los pobres. Puede ser considerado como el predecesor de las corrientes revolucionarias radicales de la *intelligentsia* rusa. Lo más importante para él no era el bien del Estado, sino el bien del pueblo. Su destino anticipó el de la *intelligentsia* revolucionaria: fue condenado a la pena de muerte, sustituida por un destierro de diez años en Siberia.

La sensibilidad y susceptibilidad de la *intelligentsia* rusa fue algo verdaderamente extraordinario. El pensamiento ruso siempre se ocupó de la transformación de la realidad. El conocimiento se vinculaba a la tarea de la transformación. El impulso creativo ruso estaba orientado a buscar una vida más perfecta, y no sólo obras más perfectas. Ni siquiera el romanticismo en Rusia aspiraba al ensimismamiento, sino a una realidad mejor. El pensamiento occidental procuraba hallar sobre todo fuerzas para cambiar la terrible realidad en que se vivía o para evadirse del presente. Estas fuerzas fueron encontradas en la filosofía alemana y en el pensamiento socialista francés. Pushkin, al leer *Las almas muertas* de Gogol, exclamó: «¡Dios mío, qué triste es nuestra Rusia!» Lo mismo repitió la *intelligentsia* durante todo el siglo XIX a la vez que pretendía abandonar la tristeza insoportable de la realidad rusa para evadirse en otra realidad ideal. El papel de la realidad ideal a veces correspondía a la Rusia anterior a las reformas de Pedro el Grande, otras veces a Occidente y otras a la futura revolución. El estado emocional del espíritu revolucionario estaba determinado por una realidad insoportable, por su falsedad y fealdad. Al mismo tiempo se sobrevaloraba el significado de las formas políticas. La *intelligentsia* se situaba entre el pueblo y el imperio, una posición que resultaba trágica. Se rebeló contra el imperio en nombre del pueblo. En el siglo XIX Rusia se había configurado como un enorme reino campesino agobiado por la servidumbre y encabezado por un zar autócrata cuyo poder se basaba tanto en la fuerza militar como en las creencias religiosas populares; se componía de una burocracia poderosa que separaba como una muralla al zar del pueblo, de una nobleza feudal mayoritariamente poco ilustrada y despótica y de un pequeño estrato cultivado que podía ser desgarrado y aplastado con facilidad. Al final, la *intelligentsia* quedó sofocada entre aquellas dos fuerzas: la del poder real y la del elemento popular. La *intelligentsia* veía al pueblo como una fuerza misteriosa, se contraponía a él, sentía su culpa ante él y deseaba servirle. El tema de «la *intelligentsia* y el pueblo» es puramente ruso y resulta poco comprensible para Occidente. En la segunda mitad del siglo XIX la *intelligentsia*, que estaba volcada a la revolución, se vio obligada a llevar una existencia casi heroica y esto hizo que su conciencia se conturbara, se apartara de muchos aspectos de la creatividad humana y se empobreciera. El pueblo se mantenía callado y esperaba la hora de poder pronunciar su propia palabra. Pero cuando esta hora finalmente llegó, empezó la persecución de la *intelligentsia* por parte de la revolución que aquélla había preparado durante casi un siglo.

El pueblo ruso es proclive a filosofar. Al campesino analfabeto le gusta plantear problemas de índole filosófica: el sentido de la vida, Dios, la vida eterna, el mal y la falsedad, el modo de realizar el Reino de los Cielos. Schápov[25], aficionado a las ciencias naturales, en consonancia con las ideas de su época, puso de relieve que en nuestro pensamiento popular es típica la orientación realista y no humanista. Si en nuestro país las ciencias naturales no pudieron desarrollarse, ello se explica por las objeciones de la Iglesia ortodoxa. Sin embargo, en opinión de Schápov, el carácter realista que antiguamente tuvo el pueblo ruso ha impuesto en Rusia el predominio de un naturalismo aplicado y mecánico. Los rusos tienen ciertamente una mentalidad realista y grandes dotes para la invención técnica, pero ello no es incompatible con su tendencia a la búsqueda espiritual y con su propensión a filosofar sobre la vida. La opinión de Schápov es demasiado unilateral. En parte está condicionada por el hecho de que en Rusia la cultura clásica, a diferencia de lo que sucedió en Occidente, se convirtió en una fuerza reaccionaria. El mismo Schápov sentía indiferencia por la filosofía.

[25] Véase el citado libro de Schápov.

El destino de la filosofía en Rusia fue doloroso y trágico. La filosofía siempre estuvo perseguida y siempre suscitó sospechas, de manera que se refugió sobre todo en las academias espirituales[26]. Golubinski, Kudriávtsev y Yurkévich fueron sus dignos representantes. No obstante, en la ortodoxia se interrumpió la única tradición filosófica que era posible. Incluso se llegó al absurdo de que el pensamiento del racionalista e ilustrado Wolf fuera considerado durante un tiempo como el más apropiado para el cristianismo ortodoxo. Resulta sorprendente el hecho de que, en un primer momento, la filosofía se hallara bajo sospecha y fuera sometida a persecución por parte de la derecha, del oscurantismo ruso, y que más tarde provocara los recelos de la izquierda, que la acusaba de espiritualismo y de idealismo, considerados como reaccionarios. Chadeau, un seguidor de Schelling, fue expulsado de Rusia. En la época de Nicolás I un general ignorante fue nombrado profesor de filosofía. Los oscurantistas arremetieron con violencia contra el idealismo filosófico. Al final, en 1850, el ministro de educación pública, el príncipe Shirinski-Shájmatov, prohibió definitivamente la enseñanza de la filosofía en las universidades. Es curioso que creyera que las ciencias naturales eran menos peligrosas. Los nihilistas de la década de 1860 atacaron a la filosofía desde el otro extremo al identificarla con la metafísica, que apartaba a la gente de la vida real y del deber de servir al pueblo. En la época soviética los comunistas lucharon contra cualquier filosofía que no fuera el materialismo dialéctico.

No obstante, el tema del nihilismo y el comunismo ruso también es un problema filosófico. Es muy importante señalar que la mentalidad rusa es propensa a asumir doctrinas y visiones totalitarias del mundo. Sólo esta clase de doctrinas alcanzó el éxito en nuestro país, lo

[26] Centros de estudios del clero ortodoxo. *(N. de los T.)*

cual se explica por el carácter religioso del pueblo ruso. La *intelligentsia* siempre aspiraba a elaborar una visión del mundo completa y total en la cual la verdad estuviera unida a la justicia. A través del pensamiento totalitario buscaba la vida perfecta, no la perfección en las obras filosóficas, científicas o artísticas.

Este carácter totalitario es algo que define la pertenencia a la *intelligentsia*. Muchos excelentes científicos, como por ejemplo Lobachevski o Mendeleev, no pueden ser calificados como miembros de la *intelligentsia* en estricto sentido de la palabra, de la misma manera en que muchos otros que no se destacaron en la labor intelectual sin duda forman parte de ella. En el siglo XVIII y a principios del XIX la filosofía todavía no existía en nuestro país o se encontraba en su primera infancia[27]. Durante mucho tiempo tuvimos pensadores solitarios, pero no una cultura filosófica. Más tarde veremos que la filosofía rusa es sobre todo una filosofía de la historia, y es precisamente el elemento histórico el que le da el carácter totalitario. El verdadero despertar del pensamiento ruso tuvo lugar bajo la influencia de la filosofía alemana.

El idealismo alemán, Kant, Fichte, Schelling y Hegel tuvieron un significado determinante para el pensamiento ruso. El pensamiento creativo ruso empezó a desarrollarse en la atmósfera del idealismo germano y el romanticismo. Sorprende la dualidad de la influencia alemana en Rusia. En la estatalidad rusa la penetración de los alemanes fue perniciosa y nefasta, pero el impacto de la filosofía y la cultura espiritual alemanas resultó ser extremadamente fértil. Nuestros primeros filósofos fueron seguidores de Schelling y se entusiasmaban por la filosofía de la naturaleza y por la estética. Entre ellos se hallaban M. G. Pávlov, I. Davídov, Gálich y Vellanski. El más interesante y más típico representante del roman-

[27] Consúltese el libro de Shpet. *Ocherk razvitiya russkoi filosofii (Ensayo de la evolución de la filosofía rusa).*

ticismo ruso fue el príncipe V. F. Odóievski. Los rusos viajaban a Alemania para escuchar a Schelling. Por su parte, Schelling creía en el mesianismo de Rusia y se sentía atraído por los rusos. Es curioso que el filósofo germano se enterara a través de Odóievski de la existencia de Saint-Martin y Portredge. Schelling conocía bien a Chaadáev y le apreciaba. Shévirev frecuentaba la compañía de F. Baader, que se hallaba muy próximo al pensamiento ruso, y difundió sus ideas en Rusia. En 1823 surgió la Sociedad de los Amantes de la Sabiduría, que fue la primera experiencia de comunicación filosófica. Después del levantamiento decembrista la Sociedad fue clausurada. Para sus miembros, la filosofía era superior a la religión. Odóievski popularizó en las letras las ideas de los Amantes de la Sabiduría. Los miembros de la Sociedad valoraban la libertad espiritual, no la política. A. Kóshelev y I. Kireevski, que más tarde se hicieron eslavófilos, pertenecieron a esta Sociedad.

Aún más fértil fue la influencia de Schelling sobre la filosofía religiosa de los inicios del siglo XX. La transformación creativa de los principios de Schelling y, en mayor medida incluso, de los de Hegel tuvo lugar no en los círculos de los schelingianos, sino entre los eslavófilos. En la década de 1830 también apareció en nuestro país el interés por el misticismo social, pero no bajo la influencia de los alemanes, sino de los franceses, sobre todo de Lamennais. Todo el siglo XIX estuvo impregnado de los anhelos de libertad y verdad social. En el pensamiento filosófico ruso predominan los motivos religiosos, morales y sociales. Hay dos mitos fundamentales que pueden revestir un carácter dinámico en la vida de los pueblos: el del origen y el del final. Entre los rusos predomina el segundo: el mito escatológico. Así se podría definir el tema ruso del siglo XIX: la aspiración imperiosa al progreso, a la revolución, a los últimos resultados de la civilización universal, al socialismo, y al mismo tiempo la profunda y aguda conciencia del vacío, la fealdad, la insensibilidad y la condición burguesa de los resultados del progreso universal, la revolución, la civilización, etc. Concluiré esta introducción filosófica con unas palabras de San Alejandro del Neva que podemos considerar características de Rusia y del pueblo ruso: «Dios no está en la fuerza, sino en la verdad». La tragedia del pueblo ruso consiste en el hecho de que las autoridades del país nunca fueron fieles a estas palabras.

CAPÍTULO II

1. El pensamiento original ruso se despertó en torno al problema de la filosofía de la historia. Este pensamiento ha profundizado en la cuestión de cuál es el proyecto del Creador para Rusia, qué es Rusia y cuál es su destino. Desde hace mucho tiempo los rusos han tenido la sensación, más que la conciencia, de que su país posee un destino especial y de que el pueblo ruso es un pueblo especial. El mesianismo es casi tan característico del pueblo ruso como del pueblo judío. ¿Es capaz Rusia de seguir su propio camino sin pasar por todas las etapas de la historia europea? Durante todo el siglo XIX e incluso el XX se ha debatido en nuestro país sobre cuál es el camino de Rusia y sobre si éste puede ser una mera imitación de los caminos seguidos en la Europa Occidental. Nuestra filosofía de la historia apareció en un entorno de hondo pesimismo en cuanto al pasado y, especialmente, el presente de Rusia, mientras que, en cuanto al futuro, se albergaban esperanzas y una fe optimista.

La filosofía de la historia de Chaadáev también fue así. La expuso en la famosa *Carta filosófica* dirigida en 1829 a Ekaterina D. Pankova[28] que publicó *Telescop*. Fue el despertar del pensamiento independiente y ori-

[28] El nombre está mal transcrito en la edición original; se trata de Ekaterina Dmitrievna Panova (1804-1858), la destinataria de la *Primera carta filosófica* de Piotr Chaadáev. *(N. de los T.)*

ginal en Rusia. Los resultados son conocidos. El gobierno de Nicolás I respondió al amanecer del pensamiento declarando loco a Chaadáev. Cada semana era visitado por un médico y le fue prohibido escribir. Chaadáev se vio obligado a permanecer callado. Más tarde redactó *Apología de un loco*, una obra muy sugerente. Es muy característico de la historia del pensamiento ruso, como muestra de su irregularidad, que el primer filósofo, Chadaaev, fuera un oficial de Húsares Imperiales, y que el primer teólogo original, Jomiakov, fuera un oficial de la Guardia de Caballería. Pushkin escribió sobre Chaadáev: «Sería Bruto en Roma, Pericles en Atenas, y aquí es un oficial de Húsares»; y también: «Sabio siempre y soñador a veces, es un observador impasible de la frívola multitud». Toda nuestra filosofía de la historia no es sino el conjunto de las respuestas que se dieron a los interrogantes planteados en la carta de Chaadáev. Herzen calificó esta carta como «un disparo que sonó en medio de una noche oscura». Hershenson caracterizó a Chaadáev como un «decembrista convertido en místico». Chaadáev centró especialmente sus intereses en la sociedad, y no en la persona. Insistió en el aspecto histórico del cristianismo y repitió las palabras de la oración *Adveniat Regnum Tuum*. Buscó el reino de Dios en la tierra y legó este tema a Vladímir Soloviev, sobre quien tuvo un gran ascendiente.

Es erróneo creer que Chaadáev se convirtió al catolicismo, lo cual también es falso en cuanto a Vladímir Soloviev. Sin embargo, aquél quedó conmocionado y cautivado por el carácter universal del catolicismo y por el activo papel que había desempeñado en la historia. La ortodoxia le parecía demasiado pasiva y ahistórica. No cabe duda de que las ideas teocráticas de J. de Maistre y De Bonald tuvieron cierta inluencia sobre Chaadáev, así como la filosofía de Schelling. Pero Chaadáev es un pensador independiente que no repite las ideas occidentales, sino que las reelabora de una forma creativa. La desilusión de Chaadáev en Rusia y la desilusión de

Herzen en Occidente son dos hechos principales para el tema ruso del siglo XIX.

La década de 1830 fue en nuestro país la época de las utopías sociales. Característica de aquellos años fue una cierta exaltación. ¿Cómo manifestó Chaadáev su rebelión contra la historia rusa? «El amor a la patria es algo muy hermoso, pero existe algo mejor incluso: el amor a la verdad.» «Por la verdad y no por la patria pasa el camino que lleva al cielo.» «No he aprendido a amar a mi país con los ojos cerrados, la frente inclinada y la boca enmudecida.» «Antes que nada debemos la verdad a nuestra patria.» «Amo a mi país tal como Pedro el Grande me enseñó a amarlo.» Las ideas de Chaadáev sobre la historia rusa, sobre el pasado de Rusia, fueron expresadas con un dolor profundo, el grito de un hombre que amaba a su patria. He aquí los pasajes más notables de su carta: «No pertenecemos a ninguna de las grandes familias del género humano: no somos ni Oriente ni Occidente y no poseemos tradiciones ni del uno ni del otro. Situados como fuera del tiempo, no nos atañe la educación universal de la humanidad.» «Recorremos el tiempo de una forma tan singular que, a medida que avanzamos, lo vivido desaparece para nosotros sin posibilidad de retorno. Es la natural consecuencia de una cultura basada completamente en la importación y la imitación. No conocemos un desarrollo interno ni un progreso natural: las antiguas ideas son barridas por otras nuevas.» «Pero de nosotros casi se puede decir que somos una excepción entre los pueblos. Pertenecemos a aquellos que no parecen formar parte integrante del género humano, sino que existen para dar al mundo alguna importante lección.» Chaadáev se quedó sobrecogido por «el aire mudo de los semblantes» rusos. «Al contemplar nuestra situación, se podría decir que la ley general ha sido revocada para nosotros. Solitarios en el mundo, no le hemos dado nada ni nada suyo hemos tomado, no hemos aportado ni una sola idea a la masa de las ideas humanas, no hemos contribuido en nada al

progreso del espíritu humano y hemos desfigurado todo lo que nos ha venido de este progreso». La conciencia rusa debía pasar por este amargo autorrechazo, se trataba de un momento dialéctico en el desarrollo de la idea rusa. El mismo Chaadáev, en la *Apología de un loco*, llegaría a hablar de la gran misión de Rusia.

Chaadáev creía que las fuerzas del pueblo ruso no se habían renovado en su historia, quedando en un estado de potencialidad. Ésta era su opinión cuando se rebeló contra la historia rusa. Pero esta tesis podía darse la vuelta, y él mismo lo hizo en la *Apología de un loco*. La no renovación de las fuerzas del pueblo ruso en el pasado, la falta de grandeza en su historia se convirtieron para Chaadáev en la garantía de un posible futuro grandioso. Llegado a este punto, formuló algunas de las ideas más importantes para todo el pensamiento ruso del siglo XIX. Rusia posee la ventaja de disponer de un suelo virgen. El atraso ofrece la oportunidad de elegir. Las fuerzas latentes, potenciales, pueden manifestarse en el futuro. Chaadáev contempló llenó de fe la misión mística de Rusia. «No podemos dominar el pasado, pero el porvenir depende de nosotros. [...] Aprovechemos, pues, la enorme ventaja de obedecer sólo a la voz de una razón ilustrada y de una voluntad reflexiva. [...] Tal vez era exagerado entristecerme momentáneamente por el destino de una nación de cuyo seno salió la poderosa naturaleza de Pedro el Grande, el espíritu universal de Lomonósov y el gracioso genio de Pushkin». Chaadáev se impregnó de la fe en la misión mítica de Rusia. Rusia podía ocupar una posición superior en la vida espiritual de Europa. En la segunda mitad de su vida Chaadáev reconoció también la grandeza del cristianismo ortodoxo. «Concentrándose, profundizándose y encerrándose en sí mismo, se construía el espíritu humano en Oriente; expandiéndose, irradiándose en todos los sentidos y luchando contra todos los obstáculos, se desarrollaba en Occidente.» Al final, Chaadáev expresó la idea que se convertiría en la más importante de todas

nuestras corrientes del pensamiento del siglo XIX: «Mi íntima convicción es que hemos sido llamados a resolver la mayor parte de los problemas del orden social, a completar las ideas surgidas en las viejas sociedades y a dar respuesta a los problemas más graves que acosan al género humano.» En definitiva, Chaadáev se invistió de la idea del mesianismo ruso, combinada con la espera de la llegada de una nueva época del Espíritu Santo. El estado de espera es característico y expresivo de la tensión contenida de los rusos.

Chaadáev es una de las más notables figuras del siglo XIX ruso. Su semblante no se parecía a los rostros de rasgos muy suaves, casi indeterminados, que son típicos de muchos rusos. Tenía un perfil muy marcado. Era un hombre de gran inteligencia y gran talento, pero, al igual que el pueblo ruso, no pudo renovarse suficientemente y se quedó en el estado de potencialidad. No escribió casi nada. El occidentalismo de Chaadáev y sus simpatías católicas también son fenómenos típicamente rusos. Chaadáev sentía una nostalgia de la forma y se rebeló contra la carencia rusa de formas. Era un tipo de hombre muy ruso, un hombre del estrato social superior del período histórico posterior a Pedro el Grande. Buscó en la tierra el Reino de los Cielos, esperó la llegada de la nueva época del Espíritu Santo y llegó a creer que Rusia diría una nueva palabra al mundo. Todos éstos son temas rusos. Es verdad que también buscó la grandeza histórica, lo cual no es un rasgo típicamente ruso. Pero se trata de un fenómeno compensatorio de otras características rusas.

Al lado de Chaadáev deberíamos situar la figura de Pecherin[29]. Éste se convirtió al catolicismo y se hizo

[29] Vladímir Pecherin (1807-1855) fue un brillante profesor de la Universidad de Moscú cuando, a la edad de veintinueve años, decidió abandonar su prometedora carrera académica, una posición social acomodada, la familia y las amistades para emigrar a Occidente, que

monje católico. Fue uno de los primeros emigrados rusos, debido a que no pudo aguantar la opresión de la época de Nicolás I. Lo paradójico fue que antes de pasarse al catolicismo su fe había sido el liberalismo y el amor al pensamiento libre. Rebelándose contra la realidad que le rodeaba, redactó un poema al que pertenecen las siguientes líneas:

¡Qué dulce es el odio a la patria!
¡Qué ávido el deseo de destruirla!

Estas palabras sólo las podía escribir un ruso, y además un ruso que amaba apasionadamente a su patria. El largo camino del monacato católico no pudo acabar con su nostalgia de Rusia, que siguió creciendo. Pecherin

él consideraba como una tierra de libertad y justicia. El sueño de Pecherin de participar en la futura revolución europea que cambiaría la faz del mundo pronto se vio frustrado por dificultades objetivas, al tiempo que se incrementaba su desilusión con respecto a Occidente. La nueva ideología occidental, el socialismo, no le atraía, y se dirigió a la más antigua: el catolicismo. Pecherin abrazó el catolicismo con el apasionamiento y la integridad que le caracterizaban y, creyendo que no era suficiente con convertirse al catolicismo, se hizo monje de una de las más severas órdenes: la de los redentoristas. Durante los veinte años siguientes Pecherin permaneció en un monasterio, absorto en la tarea religiosa, que desempeñaba con ejemplar aplicación. Los éxitos conseguidos en su labor le aseguraron una magnífica reputación entre sus compañeros y un veloz ascenso en la escala jerárquica. Sus superiores decidieron enviarle a Roma a predicar, pero el lujo que rodeaba al Papa y a los jefes de la Iglesia era muy ajeno al purismo y ascetismo de Pecherin, y esto significó el principio del fin de su fe en la superioridad de la doctrina católica. Pecherin dejó el monasterio, lo que equivalía a la pérdida de la fe. En los últimos años de su vida Pecherin se interesó vivamente por su lejano país, que había abandonado muchos años antes. En una de sus cartas Vladímir Pecherin decía: «Toda mi vida he sido un auténtico Don Quijote. Todo lo tomaba por trigo limpio, veía la virtud y la belleza en todas partes, en sitios donde nunca las hubo... ¡Cuántos molinos tomé por gigantes! ¡A cuántas Dulcineas adoré!» (cito por L. Lux, *Rossiya mejdu Zapadom i Vostokom*, Moskovski Filosofski Fond, Moscú, 1993). *(N. de los T.)*

pudo regresar a la patria espiritualmente, pero nunca más la volvió a ver. Herzen intentó verlo en su monasterio y describió el encuentro en *Pasado y pensamientos*. La respuesta de Pecherin a la carta que le envió Herzen es muy interesante y contiene auténticas profecías. Pecherin sostuvo que la futura civilización material implantaría la tiranía sobre el espíritu humano y nadie sería capaz de eludirla.

Chaadáev y Pecherin son representantes del occidentalismo religioso que precedió a la aparición de las corrientes eslavófila y occidentalista. Sin embargo, el pensamiento de estos occidentalistas religiosos contenía elementos eslavófilos. Pecherin creía que Rusia, junto con Estados Unidos, daría comienzo a un nuevo ciclo de la historia. Los debates entre los eslávofilos y los occidentalistas ocuparon la mayor parte del siglo. Algunos motivos eslavófilos ya se encuentran en la obra de Yu. Lérmontov, quien mantuvo que la verdadera Rusia sería la del futuro. Las primeras dudas sobre la validez del camino europeo surgieron en Rusia después de la Revolución francesa[30].

La polémica entre eslavófilos y occidentalistas se centró en el debate sobre el destino de Rusia y su vocación universal. Hoy, ambas corrientes resultan anacrónicas y pueden considerarse superadas, pero el tema sigue siendo actual. En sus nuevas formas, ha continuado levantando pasiones todavía en el siglo XX.

En la década de 1840 los eslavófilos y los occidentalistas podían discutir en los mismos salones. Jomiakov era un polemista vehemente y un sólido dialéctico que pugnó con Herzen, quien dijo sobre él las siguientes palabras: «Jomiakov, como los caballeros medievales que velaban a la Virgen, dormía armado.» Debatían durante noches enteras. Turguénev recordaba una vez, cuando,

[30] V. el libro de V. Zenkovski *Russkie mysliteli i Yevropa (Pensadores rusos y Europa)*.

en el ardor de la disputa, alguien propuso ir a comer, Belinski exlamó: «¡Todavía no hemos resuelto el problema de la existencia de Dios y usted quiere ir a comer!» La década de 1840 fue una época de intensa vida intelectual. Los rusos de aquel tiempo tenían grandes cualidades intelectuales. Herzen se refirió a los eslavófilos y a los occidentalistas afirmando: «Teníamos el mismo amor, pero no un amor igual.» Se refirió a ellos calificándoles como un «Jano de dos rostros». Unos y otros eran amantes de la libertad. Todos ellos amaban a Rusia, los eslavófilos como a una madre y los occidentalistas como a una niña. Los hijos y los nietos de los eslavófilos y los occidentalistas se separaron hasta tal punto que ya no podían discutir en un mismo salón. Chernishevski todavía pudo opinar de los eslavófilos: «Pertenecen al grupo de las personas más cultas, nobles y capaces de la sociedad rusa.» Pero ya no les podía imaginar discutiendo con Jomiakov. Los hombres de la década de 1840 participaban del mismo estilo de cultura, de la misma sociedad, compuesta por la aristocracia culta. Sólo Belinski constituía una excepción, ya que pertenecía a la *intelligentsia* que no procedía de la nobleza. Más tarde tuvo lugar una brusca diferenciación. En Rusia, la filosofía de la historia debió resolver principalmente el problema del significado y la importancia de la reforma de Pedro el Grande, que había dividido la historia rusa en dos partes. Este problema suscitaba enfrentamientos. ¿Era el camino histórico de Rusia el mismo que el de Europa Occidental, es decir, el camino del progreso universal y la civilización mundial, y la única singularidad del país consistía en su atraso, o acaso Rusia tenía su propio camino y su civilización era de otro tipo? Los occidentalistas aceptaban la reforma de Pedro y veían el futuro del país en su marcha por el camino de Occidente. Los eslavófilos sostenían que Rusia tenía su propio tipo de cultura, surgida en el suelo espiritual del cristianismo ortodoxo. La reforma de Pedro I y la europeización del período posterior a Pedro constituían una

traición a Rusia. Los eslavófilos hicieron suya la idea hegeliana de la vocación de los pueblos y atribuyeron al pueblo ruso lo que Hegel dijo acerca del pueblo alemán, aplicando a la historia rusa los principios de la filosofía hegeliana. K. Axákov incluso repetía que el pueblo ruso estaba especialmente llamado a entender la filosofía de Hegel[31].

En aquel tiempo la influencia de Hegel era tan grande que, según Yu. Samarin, el destino de la Iglesia ortodoxa dependía de la filosofía hegeliana. Sólo Jomiakov pudo disuadirlo de esta idea, que no podía considerarse muy ortodoxa, y Samarin corregió su tesis influido por Jomiakov[32].

V. Odoevski ya criticó duramente a Occidente, denunciando su condición burguesa y el agotamiento de su espíritu. Shevyrev, que representaba a la eslavofilia conservadora y oficial, escribía que Occidente decaía y se descomponía. Su postura era próxima a la del pensador occidental F. Baader, que dirigía sus escritos al Oriente europeo. Sin embargo, los eslavófilos clásicos no rechazaban a Occidente ni hablaban de su descomposición, pues eran demasiado universalistas para hacerlo. Jomiakov se refirió a la Europa Occidental como el «país de los portentos sagrados». Sin embargo, los eslavófilos construyeron la doctrina de la singularidad de Rusia y de su camino y querían explicar por qué era distinta de Occidente, procurando descubrir los principios de la historia occidental.

La teoría de la historia rusa ideada por los eslavófilos, sobre todo por Axákov, es absolutamente fantástica y no resiste las críticas. Los eslavófilos confundían su ideal de Rusia, su utopía teórica de un régimen perfecto,

[31] Sobre el papel que desempeñó la filosofía de Hegel, consúltese a Chijevski, *Hegel in Russland*.

[32] Véanse los materiales de Kaliupanov: *Biografía Kosheleva (Biografía de A. Koshelev)*.

con el pasado histórico del país. Es interesante destacar que la elaboración de la historiografía rusa fue obra sobre todo de los occidentalistas, y no de los eslavófilos. Sin embargo, los occidentalistas cometían otro tipo de error, el de no saber distinguir entre su ideal del mejor régimen para Rusia y la vida contemporánea de la Europa Occidental, que no tenía nada que ver con ese ideal. Las doctrinas de los eslavófilos y los occidentalistas contenían un elemento soñador que se contraponía a la insoportable realidad de Nicolás I. En cuanto a la valoración de la reforma de Pedro el Grande, el punto de vista de los eslavófilos, como el de los occidentalistas, era erróneo. Los eslavófilos no entendían que la reforma de Pedro I fue indispensable para que Rusia pudiera cumplir su misión universal y no quisieron reconocer que sólo en la época posterior a Pedro se hicieron posibles en Rusia el pensamiento y la palabra, incluidas las ideas de los mismos eslavófilos, así como la gran literatura rusa. Los occidentalistas no entendieron la singularidad de Rusia y no quisieron reconocer ni lo dolorosa que había resultado la reforma de Pedro el Grande ni la originalidad de su patria. Los eslavófilos fueron los primeros *naródniki*[33], pero *naródniki* de corte religioso. Tanto los eslavófilos como los occidentalistas eran amantes de la libertad, y ni los unos ni los otros la encontraban en la realidad que les rodeaba.

Los eslavófilos aspiraban a la integridad y al organicismo. Hallaron la idea del organicismo en el romanticismo alemán, pero lo proyectaron idealmente hacia el pasado histórico, a la época anterior al reinado de Pedro I,

[33] Los *naródniki* o populistas son representantes de un movimiento filosófico-político ruso que en un principio se limitó a los miembros y simpatizantes del partido Voluntad del Pueblo y más tarde abarcó a todos los partidarios de la idea del socialismo ruso, elaborada por A. Herzen, y del especial camino histórico de Rusia. Véase A. Herzen, *Pasado y pensamientos*, Tecnos, Madrid, 1994; Franco Venturi, *El populismo ruso*, Alianza, Madrid, 1981. *(N. de los T.)*

ya que no supieron ver esa época como orgánica. Ahora puede sorprendernos la idealización del período del Estado moscovita[34], puesto que allí no parecía haber nada de lo que apreciaban los eslavófilos; no había ni libertad, ni amor, ni cultura. Jomiakov profesaba un extraordinario amor a la libertad, con la cual relacionaba el organicismo. Pero ¿dónde se puede encontrar la libertad en la Rusia moscovita? Según Jomiakov, la Iglesia es la esfera de la libertad. ¿Fue la Iglesia de la Rusia moscovita libre desde el punto de vista eclesiástico?

Los eslavófilos contraponían la integridad y el organicismo de Rusia al desdoblamiento y la división de la Europa Occidental y luchaban contra el racionalismo occidental por ver en él la fuente de todos los males. Sostenían que el origen del racionalismo se remontaba a la escolástica católica. En Occidente todo estaba mecanizado y racionalizado. A la división racional oponían la vida íntegra del espíritu. La lucha contra el racionalismo occidental había sido ya característica de los románticos alemanes, F. Schlegel decía de Francia e Inglaterra, que son el Occidente de Alemania, lo mismo que los eslavófilos opinaban sobre Occidente, incluyendo Alemania.

Iván Kireevski, en su magnífico ensayo *Sobre el carácter de la ilustración de Europa y su relación con la ilustración de Rusia*, logró describir los rasgos característicos que constituyen la diferencia existente entre Rusia y Europa, y ello a pesar de lo equivocada que era la concepción eslavófila de la historia rusa. Dentro de la cultura de la Europa Occidental existe la misma oposición, por ejemplo, entre la cultura religiosa y la civilización atea. Sin embargo, el tipo de mentalidad y cultura de Rusia se diferencian mucho del occidental. La

[34] El período moscovita del Estado ruso empieza en el siglo XIV y termina con la reformas de Pedro el Grande a finales del siglo XVII. *(N. de los T.)*

mentalidad rusa es mucho más totalitaria e integral, mientras que la occidental aparece más diferenciada, más dividida en categorías. Kireevski definió esta diferencia y oposición de la siguiente manera: en Occidente todo gira en torno al triunfo de la razón formal. La división racionalista fue una especie de segunda caída de la humanidad. «Hubo tres elementos en Occidente: la Iglesia romana, la cultura grecorromana y el sistema estatal originado por la violencia, los cuales eran absolutamente ajenos a Rusia.» «La teología en Occidente adquirió un carácter de abstracción racional, mientras que en el cristianismo ortodoxo preservó la integridad interna del espíritu; allí se presenta el desarrollo de las fuerzas de la razón y aquí una aspiración a lo interior, a lo vivo.» «El desdoblamiento y la integridad, la racionalidad y la sensatez serán, respectivamente, las últimas expresiones de la Europa Occidental y de la cultura de la Rusia antigua.» Kireevski manifestó así la idea central que constituía el punto de partida de su filosofía: «El conocimiento interno de que en el fondo del alma hay un centro vivo que es común a todas las fuerzas particulares de la razón, y de que sólo este centro es digno de conocer la verdad suprema, este conocimiento eleva continuamente el propio modo de pensar de un hombre: dominando su presunción racional, no limita la libertad de las leyes naturales de su razonamiento, sino que, por el contrario, refuerza su originalidad, subordinándolo al mismo tiempo a la fe.» Los eslavófilos buscaban en la historia, en la sociedad y en la cultura la misma integridad espiritual que encontraban en el alma. Querían descubrir un tipo de cultura y de régimen social originales que procedieran del sustrato espiritual del cristianismo ortodoxo. «En Occidente —escribía K. Axákov— destruyen las almas, sustituyéndolas por el perfeccionamiento de las formas estatales, por el bienestar policial; la conciencia es reemplazada por la ley, los impulsos internos por el reglamento, incluso la beneficencia se convierte en algo mecánico; Occidente sólo se preocupa por las formas estatales.» «En el fundamento del Estado ruso están la voluntariedad, la libertad y la paz.» La última idea de K. Axákov entra en flagrante contradicción con la realidad histórica y demuestra el carácter antihistórico de las principales ideas eslavófilas sobre Rusia y Occidente. Se trata más bien de una tipología, de las características de los tipos espirituales, y no de una evaluación de la historia real. ¿Cómo hemos de explicar desde el punto de vista de la filosofía eslavófila de la historia rusa la aparición de un enorme imperio de corte militar y la hipertrofia del Estado a costa de la vida popular libre? La vida rusa se construía desde las alturas de la vida estatal, y se construía mediante la violencia. Sólo en el período anterior a la fundación del Estado moscovita es posible encontrar una actividad en los grupos sociales. Los eslavófilos aspiraban a la comprensión orgánica de la historia y apreciaban las tradiciones populares. Pero este organicismo existió sólo en su futuro ideal, y no en el pasado histórico real. Cuando los eslavófilos sostenían que la *obshina* y la *zemshina*[35] eran los pilares de la historia rusa, había que entenderlo como que la *obshina* y la *zemshina* eran sus ideales de la vida rusa. Cuando I. Kireevski contrapone el tipo de la teología rusa al tipo de la teología occidental, ello debe interpretarse como un programa, como un proyecto de teología rusa, pues ésta no existió antes de Jomiakov. Pero los eslavófilos plantearon ante la conciencia rusa la tarea de superar el pensamiento abstracto y pasar a la concreción, formularon la exigencia de conocer las cosas no sólo por medio del raciocinio, sino también por el sentimiento, la voluntad y la fe. Esto tiene vigencia aun

[35] La *obshina* era una organización autogestionaria que existió en el campo ruso hasta las reformas del primer ministro Stolipin (en la década de 1910). La *zemshina* era la parte del territorio ruso que estaba libre del poder del zar (durante el reinado de Iván el Terrible): se regía por la Duma de los boyardos (un parlamento aristocrático) y las instituciones dependentes de ésta. *(N. de los T.)*

cuando desechemos la concepción eslavófila de la historia. Los eslavófilos no fueron hostiles ni aborrecían a la Europa Occidental, como los nacionalistas rusos de talante oscurantista. Los eslavófilos eran europeos ilustrados que creían en la gran vocación de Rusia y del pueblo ruso, en la verdad que representan, y procuraron definir algunos rasgos característicos de esta vocación. En esto consistió su significado y su mérito.

Los amigos de Jomiakov decían que estaba escribiendo una gran obra. Se trataba de las *Notas sobre la Historia Universal*, que ocuparían tres tomos[36]. El libro como tal nunca fue escrito, y lo que se publicó eran solamente notas y materiales para la obra. La pereza aristocrática de la que Jomiakov se acusaba a sí mismo le impidió redactar un libro de verdad. Sin embargo, a partir de las *Notas* podemos reconstruir su concepción de la filosofía de la historia. Ésta se construye en torno a la oposición de dos tipos y a la lucha de dos principios en la historia, es decir, se consagra al mismo tema fundamental: Rusia y Europa, Oriente y Occidente. Pese al anacronismo y al frecuente error de las posturas de Jomiakov sobre la historia, su idea central es admirable y conserva su interés. El pensador observó la pugna de dos principios en la historia: el de la libertad y el de la necesidad, el de la espiritualidad y el del materialismo. Aquí descubrimos que lo más importante y apreciado para Jomiakov era la libertad. La necesidad, el poder del materialismo sobre la espiritualidad fue el enemigo contra el que luchó toda su vida. Jomiakov vio la necesidad, el poder del materialismo sobre el espíritu, en las religiones paganas, en el catolicismo, en el racionalismo occidental y en la filosofía de Hegel. Los principios que a ello contrapuso los expresó con una terminología convencional que induce a malentendidos: el iranismo y el cusitismo.

[36] Veáse mi libro *A. S. Jomiakov*.

El iranismo es la libertad y la espiritualidad. El cusitismo es la necesidad y el materialismo. Por supuesto, resulta que Rusia pertenece a lo iránico y Occidente a lo cusita. Sólo la religión judía es iranismo para Jomiakov, mientras que todas las religiones paganas son expresión del cusitismo. Grecia también pertenece al ámbito cusita. Característicos del iranismo son el teísmo y el verbo, mientras del cusitismo lo es la magia. Roma resulta especialmente cusita. Jomiakov adoraba el libre espíritu creador. Pero ¿existió el espíritu libre, la libertad del espíritu y el espíritu de la libertad en la Rusia moscovita? ¿No se parecía el reino moscovita, con su ambiente inerte y difícil de respirar, mucho más al cusitismo? ¿No había más libertad en Occidente, donde se luchaba por ella y donde por primera vez se estableció la libertad de conciencia y de pensamiento que tanto apreciaba Jomiakov? Con Jomiakov ocurrió lo mismo que ocurrió en general con la actitud eslavófila hacia la historia. Se expresan ideas muy valiosas, propias de las aspiraciones de los mejores hombres rusos del siglo XIX, pero estas ideas se adaptan a la historia de una forma irregular. Jomiakov tenía un verdadero *pathos* de la libertad. Pero su doctrina de la libertad, que está en los cimientos de su filosofía y su teología, sólo fue posible después de la teoría de la autonomía, del concepto de la libertad del espíritu de Kant y del idealismo alemán. Los representantes de nuestro pensamiento reaccionario y oscurantista ya lo señalaron, aunque no vieron que las fuentes de la libertad del espíritu están en el mismo cristianismo, y que sin el cristianismo no podrían haber existido ni Kant ni todos los demás defensores de la libertad.

En la filosofía de la historia de Jomiakov es muy importante su opinión de que la fe constituye el móvil de la historia. La fe religiosa se encuentra en el fundamento de toda civilización y de todo el recorrido de la historia y del pensamiento filosófico, y de ahí se deriva la diferencia que existe entre Rusia y la Europa Occidental. En el origen de Rusia está el cristianismo ortodoxo, en el

occidentalista, y la revista *Yevropeets* (*El Europeo*) fue prohibida a causa de su ensayo sobre el siglo XIX. Pero, aun después de hacerse eslavófilo, Kireevski escribió: «Todavía estoy fascinado por Occidente y vinculado a él por muchas simpatías inquebrantables. Soy parte de Occidente por mi educación, mis hábitos de vida, mis gustos, mi forma crítica de pensar e incluso por mis hábitos sentimentales.» «Todo lo hermoso, noble y cristiano nos hace falta como algo propio, aunque sea de procedencia europea.» Kireevski mantuvo que la civilización rusa constituye el máximo nivel de la occidental, y no de otra. En esta afirmación se siente el universalismo de los eslavófilos, que desapareció más tarde. I. Kireevski fue el más romántico de los eslavófilos. A él pertenecen las siguientes palabras: «Lo mejor que hay en el mundo es un sueño». Todas sus actividades quedaron paralizadas por el régimen de Nicolás I. Kireevski era el más cercano a Óptina Pustin, el centro espiritual de la ortodoxia, y al final de su vida se sumergió definitivamente en la mística del cristianismo oriental, estudiando las obras de los padres de la Iglesia. Jomiakov era un personaje más realista y viril. I. Kireevski no quería volver a las particularidades externas de la antigua Rusia, y sólo deseaba la integridad espiritual de la Iglesia ortodoxa. Únicamente K. Axákov, un niño grande, creía en la perfección de las instituciones rusas del período anterior a Pedro el Grande. Entonces, ¿cuáles eran aquellos principios rusos ideales que aclamaban los eslavófilos?

Los eslavófilos eran terratenientes ricos, ilustrados, humanitarios y amantes de la libertad, pero se sentían muy apegados al suelo ruso, muy vinculados a la existencia cotidiana y limitados por ella. Este carácter costumbrista de los eslavófilos no pudo dejar de debilitar el aspecto escatológico de su cristianismo. A pesar de toda su hostilidad hacia el imperio, todavía sentían una tierra firme debajo de sus pies y no preveían las catástrofes venideras. Vivían espiritualmente en una época anterior a Dostoievski, a la rebelión de León Tolstói, a la

crisis del hombre, a la revolución espiritual. En esto consiste su gran diferencia con respecto a Dostoievski o a Vladímir Soloviev, más relacionado con el elemento del aire que con el de la tierra, e incluso con respecto a K. Leóntiev, del que ya se había apoderado el sentimiento catastrófico de la vida. En la época de Nicolás I aún no se dejaba sentir el subsuelo volcánico. Jomiakov y los eslavófilos no pueden ser llamados mesiánicos en el sentido exacto de la palabra. El elemento profético en su pensamiento es relativamente poco pronunciado. Ellos comprendían la gran contradicción existente entre el imperio y la Santa Rusia. Pero la idea de la Santa Rusia no era profética, sino que se dirigía al pasado y al culto de la santidad que profesa el pueblo ruso. Los eslavófilos prestaban poca atención a la tendencia de los rusos al peregrinaje y a la rebelión. Para ellos, era como si los cristianos ortodoxos tuvieran una Ciudad incorruptible. Les era propia la teoría patriarcal-organicista de la sociedad. La base de la sociedad es la familia, y la sociedad ha de construirse de acuerdo con su propio tipo de relaciones familiares. Los mismos eslavófilos eran personas muy amantes de la familia, muy de familias grandes. Sin embargo, K. Leóntiev, que negó el sentimiento familiar de los rusos y consideró la autocracia como una fuerza social más poderosa, tuvo más razón que ellos. Los pueblos occidentales, y los franceses en particular, tienen más apego a la familia que los rusos y les cuesta más romper con las tradiciones familiares.

K. Axákov, el más ingenuo de los eslavófilos, dijo: «La causa moral ha de efectuarse por la vía moral, sin la ayuda de una fuerza externa y necesaria. Sólo un camino es absolutamente digno para el hombre: el camino de la convicción libre, el camino de la paz, el camino que nos descubrió el Divino Salvador y que siguieron Sus Apóstoles.» Estas palabras hacen honor a su elevada conciencia ética y caracterizan su ideal, pero no tienen nada que ver ni con la historia rusa ni con la ortodoxia histórica. Y es algo que siempre les sucedía a

de la Europa Occidental el cristianismo católico. El racionalismo, el pecado mortal de Occidente, ya está presente en el catolicismo; en la escolástica católica se puede encontrar el mismo racionalismo y el mismo poder de la necesidad que en el racionalismo europeo de los tiempos modernos, en la filosofía de Hegel y en el materialismo. Rusia, que desfallece con el régimen despótico de Nicolás I, debe descubrir a Occidente el misterio de la libertad, ya que está libre del pecado de racionalismo que pone las cadenas de la necesidad. En sus poemas, que son muy poco notables desde el punto de vista lírico pero muy interesantes por lo que revelan de su pensamiento, Jomiakov decía: «Háblales [a los occidentales] del misterio de la libertad», «[...] regálales el don de la santa libertad». En esta misma época muchos rusos deseaban marchar a Occidente para poder respirar libremente.

No obstante, Jomiakov tenía razón, y no fue desmentido por la realidad empírica de Rusia. En el fondo del alma del pueblo ruso se halla una libertad de espíritu mayor que la de los más libres e ilustrados pueblos occidentales. La ortodoxia encubre mayor libertad que el catolicismo. La infinitud de la libertad es uno de los principios polares del pueblo ruso, y la idea rusa está relacionada con ella.

Las contradicciones rusas se reflejaron en el propio Jomiakov, que era el que menos idealizaba a la Rusia antigua y que denunciaba sin ambages sus injusticias. En su obra hay unas páginas que recuerdan a Chaadáev. «Nada bueno —dice—, nada digno de respeto o imitación había en Rusia. Siempre y en todas partes hubo analfabetismo, injusticia, saqueo, sedición, humillaciones personales, pobreza, desorden, falta de ilustración y corrupción. La mirada no puede detenerse en ningún momento feliz de la vida popular, en ninguna época consoladora.» Es difícil encontrar acusaciones de tanta fuerza ni siquiera en las obras de los occidentalistas. Jomiakov se manifestó incluso como anglófilo. Un eslavófilo más

tardío, I. Axákov, a diferencia de N. Danilievski reconocía la idea de la cultura universal. Pero todos ellos creían que Rusia no debía repetir el camino de Occidente y que el mundo eslavo-ruso era el mundo del futuro.

Jomiakov manifestaba en alto grado la tendencia a hacer penitencia por los pecados que Rusia había cometido en el pasado. Exhortaba a rezar para que Dios perdonara los «oscuros actos de nuestros padres». Enumerando los pecados del pasado y llamando a rezar y a hacer penitencia, pronunció aquellas palabras que todavía hoy siguen emocionando: «Cuando, envenenados por el odio, invitabais a los ejércitos extranjeros a que destruyeran la tierra rusa». El más famoso de todos sus poemas lo dedicó a Rusia: «Tus tribunales están llenos de negra injusticia, y llevas el estigma del yugo de la esclavitud». Al denunciar los pecados del pasado y del presente, continuaba creyendo que Rusia había sido elegida, pese a ser indigna de ello:

> En en tu pecho, Rusia mía,
> hay también una fuente clara y serena,
> cuyas vivas aguas también fluyen;
> una fuente secreta, oculta y poderosa.

En la conciencia nacional de Jomiakov hay una contradicción que es propia de todo mesianismo nacional. La vocación de Rusia resulta estar relacionada con el hecho de que el pueblo ruso es el más humilde del mundo. Pero este pueblo peca del orgullo de la humildad. El pueblo ruso no es belicoso, es amante de la paz, pero debe dominar el mundo. Jomiakov acusa a Rusia de pecar de orgullo por el éxito exterior y por la fama. Los hijos y los nietos de los eslavófilos incrementaron esta contradicción, convirtiéndose en nacionalistas sin más, cosa que no es posible decir de los fundadores de la corriente eslavófila.

Otra contradicción consistía en la actitud de los eslavófilos hacia Occidente. Al principio, I. Kireevski fue

los eslavófilos. Jomiakov, por ejemplo, siempre habló de la ortodoxia ideal, contraponiéndola al catolicismo real. Siempre habló de la Rusia ideal, de su Rusia ideal, y eso le impedía a entender correctamente la historia real. Jomiakov, como la mayor parte de los hombres rusos, de los mejores hombres, carecía de la concepción romana de la propiedad. Creía que el pueblo, que es el único propietario de la tierra, le transmitió la riqueza de ésta y le encargó que la poseyera[37]. Sin embargo, vivió como un terrateniente muy rico y tenía costumbres propias de un terrateniente. K. Axákov predicaba que al pueblo ruso no le interesaban las formas estatales, ya que no deseaba la libertad política, sino la espiritual. Pero él mismo no poseía ni la libertad política ni la espiritual, y tampoco podía encontrar la libertad del espíritu en la Rusia moscovita. Los eslavófilos veían en la *obshina* de los campesinos rusos un pilar imperecedero de Rusia, la garantía de su originalidad, y la contraponían al individualismo occidental. Sin embargo, puede considerarse probado que la *obshina* no era una particularidad exclusiva de Rusia, sino que es propia de todos los pueblos en un determinado grado de desarrollo. Los eslavófilos tenían ilusiones populistas. La *obshina* no fue para ellos una magnitud histórica, sino extrahistórica, «otro mundo» dentro de este mundo. Es verdad que el pueblo ruso es más comunitario que los pueblos de Occidente y que está poco contagiado por el individualismo occidental. Pero se trata de una calidad espiritual, digamos metafísica, que no está vinculada a ninguna forma económica. Cuando los eslavófilos, especialmente K. Axákov, subrayaban la importancia del principio coral del pueblo ruso frente a la autopresión y el aislamiento del individuo, tenían razón. Pero este rasgo también pertenece a las características espirituales del pueblo ruso. «Un individuo en la *obshina* rusa no está oprimido, sino que le han

[37] Véase mi libro *A. S. Jomiakov*.

sido sustraídos su violencia, su egoísmo y su conciencia exclusivista... En ella existe la misma libertad que en un coro.» Naturalmente, esto no significa que la vocación de Rusia en el mundo, el mesianismo del pueblo ruso, estén relacionados con una forma económica atrasada como sería la *obshina*.

Los eslavófilos eran monárquicos e incluso partidarios de la autocracia. Hablaré en un capítulo aparte de su actitud hacia el Estado y el poder, así como del elemento anárquico de su pensamiento. Pero ahora cabe destacar que Jomiakov no mantenía una concepción teórica de la autocracia, pues él era demócrata en cuanto a la interpretación de la fuente del poder y contrario al Estado teocrático y al cesaropapismo. Pero tanto Jomiakov como todos los demás eslavófilos consideraban el sistema monárquico, distinto del absolutismo occidental, como un principio necesario de la singularidad y la vocación rusas. Afirmaban que Rusia tenía tres pilares: la ortodoxia, la autocracia y el carácter nacional, pero los interpretaban de forma distinta a como lo hacía la ideología oficial, en el cual la ortodoxia y el carácter nacional estaban sometidos al Estado. Para los eslavófilos la ortodoxia ocupaba el primer lugar. Dostoievski mantenía una actitud crítica hacia los occidentalistas y no se consideraba su heredero espiritual. Y, en efecto, había una gran diferencia. Dostoievski apreciaba a los occidentalistas a causa de su voluntad dinámica, su conciencia sofisticada y su experiencia novedosa. Según él, los eslavófilos no entendieron en qué consistía el movimiento. Dostoievski se pronunciaba por el trágico realismo de la vida y en contra del inmóvil idealismo propio de los eslavófilos.

Los eslavófilos tenían su utopía, que consideraban auténticamente rusa. Esta utopía les permitía vivir en el imperio de Nicolás I, al que rechazaban. Una ortodoxia ideal, una autocracia ideal y un carácter nacional ideal componían esta utopía. Los eslavófilos tenían una concepción orgánica la vida popular, así como de las rela-

ciones entre el pueblo y el zar. Todo debía ser orgánico, y nada formal o jurídico debía existir, sobraban todas las garantías del Derecho. Las relaciones orgánicas son contrarias a las contractuales. La base de todo debía ser la confianza, el amor y la libertad. Los eslavófilos, que en este sentido se manifiestan como románticos típicos, establecen la vida sobre principios que superan los del Derecho. Pero la negación de los principios del Derecho hace descender a la vida por debajo de estos principios. Las garantías de los derechos del hombre no son imprescindibles en las relaciones amorosas, pero las relaciones en las sociedades humanas se parecen muy poco a las amorosas. El fundamento de la sociología eslavófila eran la ortodoxia y el romanticismo alemán. La doctrina organicista de la sociedad está emparentada con las teorías de F. Baader, Schelling, Adan Müller y Herres, pero en el suelo ruso esta clase de ideas adquirió un carácter pronunciadamente antiestatal. Los eslavófilos estaban en contra del poder y del Estado. Veremos que, a diferencia del Occidente católico, la teología eslavófila rechaza la idea de la autoridad dentro de la Iglesia, y por boca de Jomiakov proclama una libertad extraordinaria. La idea de la conciliaridad (*sobornost*; hablaremos de su sentido en otro capítulo), cuyo autor era Jomiakov, es importante para entender su teoría de la sociedad. Se trata de la comunidad rusa, del sistema de la *obshina*, del principio coral, de la alianza de la libertad y el amor, que no necesita ninguna garantía externa.

Es una idea típicamente rusa. Los eslavófilos oponían el espíritu propio de la *obshina*, el espíritu comunitario, a la idea caballeresca occidental, a la cual acusaban de orgullo e individualismo no cristianos. Todo el pensamiento eslavófilo era hostil al aristocratismo y estaba lleno de un original sentido democrático. Ellos relacionaban lo jurídico, lo formal, lo aristocrático con el espíritu romano, al que se oponían. Creían que el cristianismo fue asimilado por el pueblo ruso de una forma más pura porque el suelo que recibió la semilla de la verdad cristiana era más fértil, subestimando el elemento pagano de la ortodoxia popular, así como la influencia bizantina. K. Leóntiev consideró que el cristianismo ortodoxo de Jomiakov no era verdadero, pues se mostraba demasiado liberal y moderno, y le opuso un cristianismo ortodoxo de índole ascético-monacal, severo y bizantino, como el del monasterio del monte Athos.

Pero la sociología eslavófila, al igual que la teología eslavófila, ha pasado por la escuela del humanismo. Jomiakov era un enemigo acérrimo de la pena de muerte y de los castigos crueles, y resulta dudoso que pudiera aceptar la idea de los tormentos eternos del infierno. Es un rasgo muy ruso. Un elemento de la idea rusa es el rechazo de la pena de muerte. Puede que Beccaría influyera en el Derecho penal del país, pero a ningún pueblo como al ruso le es tan propio el rechazo de la pena de muerte y el desagrado hacia el espectáculo de la ejecución. Turguénev expresó la impresión que le había producido la ejecución de Tropman en París: «Nadie parecía ser consciente de presenciar un acto de justicia social; todos procuraban sacudirse la responsabilidad de este asesinato.» Es la impresión de un ruso, y no de un occidental. Y éste es el punto de unión entre los eslavófilos, los occidentalistas, los socialistas revolucionarios, León Tolstói y Dostoievski. Los rusos, y tal vez sólo los rusos, ponen en cuestión la justicia de los castigos. Probablemente esto está relacionado con su carácter comunitario, pero no están socializados en el sentido occidental de la palabra, es decir, no reconocen la primacía de la sociedad sobre el hombre. Los juicios rusos sobre la propiedad y el robo no se determinan por la actitud hacia la propiedad como institución social, sino por la actitud hacia el hombre. Con esto está vinculada, como veremos más adelante, la lucha rusa contra la condición burguesa, la no aceptación del mundo burgués. El fenómeno del aristócrata que se arrepiente de serlo es típicamente ruso. Los rusos carecen del sentimiento jerárquico que caracteriza a los hombres de Occidente; carecen de él

en todos los ámbitos, y eso es algo que está relacionado con la oposición que existe en Rusia entre el pueblo y la *intelligentsia*, entre el pueblo y la aristocracia. En Occidente los intelectuales tienen una función en la vida popular, de la misma manera que la aristocracia cumplía una función en la jerarquía de la vida popular. Pero entre los mejores hombres rusos el hecho de ser miembro de la aristocracia o de la *intelligentsia* equivalía a sentirse culpable y en deuda para con el pueblo. Esto significa que, en contra de la teoría organicista de los eslavófilos, el régimen existente en Occidente era más orgánico que el de Rusia. Pero se trataba de un organicismo malo. Parece que los eslavófilos no entendieron suficientemente que el organicismo es jerarquía. León Tolstói, e incluso Mijailovski, que lucharon en contra de la teoría organicista de la sociedad y a favor de la individualidad del hombre, tenían más razón que los eslavófilos. Pero, en todo caso, los eslavófilos anhelaban una «Rusia de Cristo» y no una «Rusia de Jerjes»[38] como la que querían nuestros nacionalistas e imperialistas. La «idea» de Rusia siempre se fundamentaba en una profecía sobre el futuro, y no en el presente, ya que la conciencia mesiánica no puede ser de otra manera.

Reviste un extraordinario interés la carta que F. Baader escribió al ministro de Educación, el conde Uvárov. La carta se titula «Mission de l'Église Russe dans la décadence du christianisme de l'occident» y fue publicada por vez primera en el libro de E. Susini *Lettres inédites de Franz von Baader*[39]. F. Baader es un pensador admirable, aunque subestimado, y es el más cercano al pensamiento ruso. Era un católico liberal y un teósofo cristiano que hizo revivir el interés por Jacob Böhme y que ejerció influencia sobre Schelling en su último período. Sentía una gran simpatía hacia la Iglesia ortodoxa y quiso acercarse a ella. Baader dijo muchas cosas parecidas al pensamiento eslavófilo y al de Vladímir Soloviev. Decidió visitar Rusia, adonde le invitó el príncipe Golitsin, pero le sucedió una anécdota típicamente rusa. En la frontera, Baader fue detenido y expulsado de Rusia. Se sintió muy ofendido y escribió sobre lo sucedido a Alejandro I y al príncipe Golitsin, pero no pudo entrar en el país. En la carta que dirigió a Uvárov, Baader expuso sus sugerentes ideas sobre la misión de la Iglesia ortodoxa en Rusia. La carta es muy interesante para nosotros, ya que nos permite descubrir en Occidente ideas cercanas a las rusas. Muchos pasajes podrían ser firmados por Jomiakov. Los rusos hablaban mucho y de forma injusta sobre la descomposición de Occidente, refiriéndose sobre todo al Occidente anticristiano. Baader escribió sobre la descomposición del Occidente cristiano y buscó la salvación de éste en Rusia y la Iglesia ortodoxa. La carta, redactada en francés, es tan interesante que voy a citar una parte importante de ella:

«Si hay un hecho que caracteriza a la época moderna es, sin duda, el movimiento irresistible de Occidente hacia Oriente. Rusia, que tiene tanto el principio europeo como el oriental, ha de desempeñar el papel de mediadora en este gran acercamiento, a fin de atenuar las nefastas consecuencias del choque. La Iglesia, por su parte, si no me equivoco, se enfrenta al mismo problema en relación con la preocupante y escandalosa decadencia del cristianismo en Occidente; ante el estancamiento del cristianismo en la Iglesia romana y su disolución en la Iglesia protestante, asume, a mi parecer, una misión de mediación que está más relacionada de lo que podría suponerse con la misión del país al que pertenece. Permítaseme describir brevemente esta decadencia del cristianismo en Occidente y las causas por las que la Iglesia rusa supo salvaguardarse de ella y es capaz de ejercer una influencia liberadora sobre Occidente.

[38] Cita del poema de Vladímir Soloviev que dice: *¿Cuál Oriente quieres ser, Rusia: el de Cristo o el de Jerjes?*

[39] Susini es autor de dos volúmenes titulados *Fr. Baader et le romantisme mystique*. Se trata de la primera sistematización detallada de la visión de mundo de Baader.

Esta influencia será indiscutible y procederá de su ejemplo y su doctrina, que está sólidamente basada en la ciencia religiosa de la cual el catolicismo romano se ha alejado tanto con su principio destructivo (la ciencia enemiga de la fe)... Los franceses eligieron e inocularon en su país como principio constitutivo el principio destructivo de la revolución, de la misma manera en que los filosofos tomaron como principio constituyente el principio destructivo de la duda cartesiana, que en realidad no es mejor que el escepticismo... Hasta ahora he sido el primero y casi el único que ha descubierto este error fundamental de la nueva filosofía: he demostrado que todos los filósofos (sin excluir a Leibniz), desde los tiempos de Descartes y su seguidor Spinoza, han partido de este principio destructor y revolucionario en lo que se refiere a la vida religiosa, que originó en la esfera de la política el principio constitucional; he demostrado que una reforma profunda sólo puede ser realizada paralelamente en dos esferas: la de la filosofía y la de la política. En mi opinión, se equivocan peligrosamente aquellos funcionarios y aquellos caudillos que consideran indiferente la forma de pensar de los pueblos (es decir, su filosofía) y que la ciencia sin la oración no conducirá al gobierno sin la oración (la ruina para el gobernante y para los gobernados). La Providencia mantuvo hasta hoy a la Iglesia de Rusia separada de este movimiento europeo, cuyo efecto ha sido la descristianización de la ciencia, así como de la sociedad civil; precisamente porque defendió al antiguo catolicismo de sus enemigos, el papismo y el protestantismo, porque no suprimió el uso de la razón, como lo hizo la Iglesia romana, sin caer, como el protestantismo, en los abusos que de ello podían derivarse; sólo ella es capaz de participar como mediadora, y lo hará con la ayuda de la "ciencia rusa en Rusia"»[40].

[40] En el texto original la carta de Baader se cita en francés. *(N. de los T.)*

Baader propuso que algunos rusos fueran a Múnich a estudiar y escuchar sus conferencias, para «... llenar las lagunas que todavía perviven tanto en Rusia como en Occidente, sirviendo de modelo a Occidente y probándole (lo que hasta ahora no ha ocurrido) que la ciencia verdadera no existe sin la fe, y que la fe verdadera no existe sin la ciencia»[41]. Saltan a la vista las opiniones erróneas de Baader: ni el catolicismo niega la razón ni el protestantismo niega la fe, y las dudas de Descartes y la Revolución francesa no sólo destruyeron, sino que también tuvieron un significado positivo. Sin embargo, las esperanzas que Baader cifra en Rusia tienen un gran interés.

Hablaré de la filosofía eslavófila en otro capítulo, pero ahora me gustaría destacar que en Rusia ha habido dos caminos filosóficos: «Los eslavófilos eligieron el de la religión y a la fe, mientras que los occidentalistas eligieron el de la revolución, el socialismo.» En ambos casos se aspiraba a una visión íntegra y total del mundo, a la unión de la filosofía y la vida, de la teoría y la práctica.

2. El occidentalismo surgió en nuestro país a partir del tema mismo de Rusia, de su camino y su actitud hacia Europa. Los occidentalistas aceptaron la reforma de Pedro I y el período posterior, pero su postura con respecto al imperio de Nicolás I era aún más negativa que la de los eslavófilos. El occidentalismo es un fenómeno más oriental que occidental. Para los occidentalistas, Occidente era la realidad, y a menudo una realidad que aborrecían y hacia la que sentían aversión.

Para los rusos, Occidente era un ideal, un sueño. Los occidentalistas eran tan rusos como los eslavófilos, también amaban apasionadamente a Rusia y deseaban apasionadamente su bien. Muy pronto se formaron en el occidentalismo ruso dos corrientes: la primera era mode-

[41] En francés en el texto original. *(N. de los T.)*

rada y liberal y se interesaba sobre todo por los problemas de la filosofía y el arte, mientras que la segunda era revolucionaria y social y experimentó la influencia de los movimientos socialistas franceses. Sin embargo, la filosofía de Hegel influyó en ambas corrientes. Stankévich, que representaba el tipo más perfecto del idealista de la década de 1840, fue uno de los primeros adeptos de Hegel. Herzen, que no formaba parte del círculo de Stankévich, también pasó por el arrebato hegeliano, y calificó a la filosofía de Hegel como el álgebra de la revolución. La interpretación revolucionaria del sistema hegeliano precedió al marxismo y significó el paso a Feuerbach. Ridiculizando la afición rusa a la filosofía de Schelling, Herzen dijo: «Un hombre que iba a pasear al parque de Sokolniki, y lo hacía para entregarse al sentimiento panteísta de su unidad con el cosmos».

Herzen dejó unos magníficos recuerdos sobre los idealistas de la década de 1840 que fueron sus amigos. «¿Qué fue lo que tocó a estas personas, qué aliento los recreó? No tenían ni un pensamiento ni preocupación alguna acerca de su posición social, su provecho personal, su mantenimiento: toda su vida, todos sus esfuerzos se dirigieron a la causa común, sin ningun beneficio particular: unos olvidaron su riqueza y los otros su pobreza para avanzar, sin detenerse, hacia la resolución de problemas teóricos. El interés por la verdad, por la vida, por la ciencia, por el arte, por la *humanitas* lo absorbió todo.» «¿Dónde, en qué rincón del Occidente actual encontrará usted tales grupos de ermitaños del pensamiento, de ascetas de la ciencia, de fanáticos de las convicciones, encanecidos y con aspiraciones siempre juveniles?» Ésta era la *intelligentsia* rusa. Herzen añadía que en «la Europa moderna no hay ni juventud ni jóvenes». En Rusia estaban la juventud y los jóvenes. Dostoievski hablaría de los chicos rusos que se dedicaban a resolver problemas malditos. Turguénev estudió en Berlín la filosofía de Hegel y dijo al respecto: «En aquel tiempo buscabámos en la filosofía todo, menos el pensamiento abstracto.» Los idealistas de la década de 1849 aspiraban a la armonía del sentimiento personal. En el pensamiento ruso el elemento moral predomina sobre el metafísico y encubre la sed de transformación del mundo.

El interés extraordinario que suscitó la filosofía de Schelling y Hegel en las décadas de 1830 y 1840 no conllevó la creación de una filosofía original en Rusia. La única excepción son algunas ideas filosóficas de los esiavófilos, pero no fueron desarrolladas por ellos. La filosofía sólo era un camino para la transformación personal o social. Todos se habían divorciado del imperio ruso de su época, y el problema de la actitud con respecto a la realidad resultaba doloroso. Veremos qué papel desempeñó aquí la filosofía hegeliana. El idealismo de la década de 1840 intervino de manera importante en la formación de la personalidad del hombre culto ruso. Sólo en la década de 1860 el tipo del idealista fue sustituido por el del realista. Pero los rasgos del idealista no desaparecieron del todo con el inicio de la pasión por Schelling o Hegel, sino con el materialismo y el positivismo. No se debe dar demasiada importancia a las ideas que se afirman conscientemente.

Granovski era el tipo más perfecto del idealista-humanista. Era una bellísima persona, que cautivaba y ejercía una gran influencia como profesor, pero su pensamiento era poco original. Resulta muy significativa la disputa entre Granovski y Herzen. El idealista Granovski no pudo resistir el paso de la filosofía hegeliana a la de Feuerbach que tanta importancia tuvo para Herzen. Granovski quiso mantenerse fiel al idealismo, valorando la fe en la inmortalidad del alma. Era contrario al socialismo por creer que se oponía a la personalidad, mientras que Herzen y Belinski se hicieron socialistas y ateos.

Herzen y Bakunin tienen una relevancia central para el destino de Rusia. Precisamente ellos representan el occidentalismo de izquierdas preñado de futuro.

Belinski es una de las figuras fundamentales en la historia de la conciencia rusa del siglo XIX. Se distingue

de otros escritores de las décadas de 1830 y 1840 por el hecho de que sus orígenes no eran aristocráticos y carecía de los rasgos de *grand signor* que fueron tan pronunciados incluso en el anarquista Bakunin. Era el primer *rasnochinets*[42] y un típico representante de la *intelligentsia*. Casi no entendía las lenguas extranjeras, casi no conocía el alemán. La filosofía de Hegel no le llegó a través de sus libros, sino por los relatos de Bakunin, que lo leía en alemán. Sin embargo, su capacidad de asimilación fue tan extraordinaria que fue capaz de adivinar muchas cosas en Hegel. Vivió consecutivamente la filosofía de Fichte, de Schelling y de Hegel y pasó a Feuerbach y al ateísmo militante. Belinski, como típico represente de la *intelligentsia*, tendió en cada uno de sus períodos a adoptar una visión total del mundo. Para su carácter apasionado y sensible, comprender y sufrir era lo mismo. Vivía exclusivamente con las ideas y buscaba la verdad de una manera «obstinada, emocional y apresurada». Ardía y se quemó demasiado pronto[43]. Dijo que Rusia era la síntesis de todos los elementos y él mismo quería ser esa síntesis, aunque no lo consiguió de una forma simultánea, sino sucesivamente, a lo largo del tiempo y cayendo siempre en los extremos. Belinski fue el crítico ruso más importante y el único que poseía una capacidad de asimilación artística y un sentimiento estético. Pero la crítica literaria sólo fue para él un medio para expresar una visión integral del mundo, una forma de luchar por la verdad.

La enorme importancia que tuvo en nuestro país la crítica literaria de los publicistas en la segunda mitad del siglo XIX se explica porque, como consecuencia de la

[42] En la tradición cultural rusa se hacía una distinción entre los miembros de la *intelligentsia* que procedían de la nobleza (*dvorianskaya intellingentsia*) y los que provenían de otras capas sociales (*rasnochinets*). (*N. de los T.*)

[43] Berdiáev se refiere a la muerte temprana de Belinski. (*N. de los T.*)

censura, sólo era posible expresar las ideas políticas y filosóficas en forma de crítica de obras literarias. Belinski fue el primero en apreciar de verdad el talento de Pushkin, y vislumbró muchos talentos nuevos.

Ruso hasta la médula de los huesos, este hombre que sólo podía darse en Rusia era un occidentalista apasionado y creía en Occidente. Sin embargo, al viajar por Europa, ésta le desilusionó. Una desilusión tan típicamente rusa como la misma ilusión.

La primera pasión filosófica en Rusia fue la de Schelling, a quien más tarde sustituyó Hegel. El desarrollo filosófico de Belinski pasó por tres períodos: 1) el del idealismo moralista y el heroísmo; 2) el de la aceptación hegeliana de la racionalidad de la realidad; 3) el de la rebelión contra la realidad en aras de su transformación radical para el bien del hombre. La evolución de Belinski demuestra la importancia primordial que tuvo la filosofía de Hegel en nuestro país. En cuanto a las dos crisis superadas por Belinski, hablaremos de ello en otro capítulo.

En todos los períodos de su vida, Belinski se entregó completamente a sus ideas y subordinó a ellas toda su existencia. Era intolerante y exclusivo, como todos los miembros de la *intelligentsia* rusa apasionados por una idea, y dividía el mundo en dos campos distintos. Divergencias ideológicas le hicieron romper con su amigo K. Axákov, a quien apreciaba mucho. Fue el primero que perdió la capacidad de comunicación con los eslavófilos. Se separó de Herzen y otros amigos durante su período de apasionamiento por la idea hegeliana de la realidad razonable y vivió en una soledad dolorosa. En este momento también al futuro anarquista Bakunin le entusiasmaba esa idea, de la cual había «contagiado» a Belinski. Más adelante podremos ver que Hegel fue mal interpretado, y a partir de ahí se desataron las pasiones. Sólo en su último período, al final de su vida, Belinski elaboró una visión del mundo definitiva y se convirtió en representante de las corrientes socialistas

36/55

de la segunda mitad del siglo XIX. Es un precursor directo de Chernishevski y, en último término, del marxismo ruso. Era mucho menos populista que Herzen y se pronunció por el desarrollo industrial.

En el Belinski socialista vemos esa reducción de la conciencia y esa desaparición de valores morales que sobrecogen en la *intelligentsia* revolucionaria de las décadas de 1860 y 1870. Cuando se mostraba más ruso era, sobre todo, al rebelarse contra el espíritu universal de Hegel en nombre del hombre real y concreto. Observamos este mismo tema ruso en el pensamiento de Herzen, en quien influyó la ejecución de los decembristas.

El pensamiento de Herzen tiene una especial importancia para la filosofía rusa de la historia. Se trata, si no del más profundo, sí del más brillante personaje de la década de 1840. Herzen fue el primer representante de la emigración revolucionaria. Era un occidentalista ruso a quien la Europa Occidental causó una enorme desilusión. Tras la experiencia de Herzen resultó imposible sostener el occidentalismo en la década de 1840. Los marxistas rusos también serían occidentalistas, pero en otro sentido, y en el marxismo de los comunistas rusos se descubrirían ciertas características propias del mesianismo nacional. En Herzen, el occidentalismo rozaba con el eslavofilismo. Lo mismo pasaría con el anarquismo de Bakunin.

En general, el occidentalismo de izquierdas, el occidentalismo socialista, era más ruso, más original en cuanto a la interpretación de los destinos de Rusia que el occidentalismo moderado, que cada vez resultaba más insípido. El socialismo de los populistas, que había surgido del ala izquierda del occidentalismo, desarrolló el tema del camino específico de Rusia, que podía evitar el camino occidental del desarrollo industrial capitalista. En los fundamentos del socialismo de los populistas, el socialismo original de Rusia, estaba la figura de Herzen. La tesis que ya había formulado Chaadáev de que el pueblo ruso, más libre de la carga de la historia universal, era capaz de crear un nuevo mundo en el futuro, fue fomentada por Herzen y el socialismo de los populistas. Herzen fue el primero que previó con agudeza la rebelión de Rusia contra la condición burguesa de Occidente y también el primero que vio el peligro burgués en el mismo socialismo occidental. No era sólo una idea del socialismo populista, cuya profundidad superaba la filosofía superficial del mismo Herzen, sino que se trataba de la idea rusa en general, relacionada con el mesianismo popular. Herzen pasó por el pensamiento de Hegel, como todos los hombres de la década de 1840, y fue uno de los primeros en descubrir la filosofía de Feuerbach, en la cual se detuvo. Esto significa que filosóficamente se encontraba más cerca del materialismo, aunque un materialismo poco profundo, y que era ateo. Sin embargo, sería más apropiado calificarlo de humanista escéptico. Su carácter no era el de un creyente entusiasta, como Belinski. Para él, ni el materialismo ni el ateísmo constituían una profesión de fe. A partir de esta visión filosófica del mundo no resultaba fácil justificar la fe mesiánica del pueblo ruso ni fundamentar la filosofía de la historia y la ética de Herzen. En un momento determinado Herzen experimentó la influencia del misticismo social francés del tipo de Pierre Lerroux. Pero no duró mucho. Herzen explicaba su falta de fe en el sentido superior de la vida de la misma manera en que más tarde lo hicieron otros con formas de pensamiento más refinadas. Herzen sostenía que a la ciencia objetiva no le importaban las ilusiones y las esperanzas humanas y pedía resignación ante la triste verdad. La singularidad de Herzen consistía en el hecho de que la verdad le parecía triste y que su visión del mundo incorporaba un elemento pesimista. Herzen exigía la aceptación valiente del absurdo del mundo. Su credo era el antropocentrismo, lo más valioso para él era el hombre. Pero se trataba de un antropocentrismo carente de todo fundamento metafísico. N. Mijailovski hablaría más tarde del antropocentrismo subjetivo, contrastándolo con el antropocen-

trismo objetivo. El antropocentrismo de Herzen se remontaba a Feuerbach, aunque éste era optimista y practicaba la religión de la humanidad, mientras que la ética de Herzen es decididamente personalista. Según él, la personalidad humana es un valor supremo que no debe ser sacrificado en nombre de nada. No obstante, Herzen no pudo fundamentar filosóficamente el valor supremo de la personalidad, ya que era más artista que filósofo, y no se le podía exigir que fundamentara y desarrollara una filosofía de la historia. Era una persona muy erudita, que leía a Hegel, e incluso a J. Böhme, y conocía las obras del filósofo del mesianismo polaco Ceskovki, pero carecía de una verdadera cultura filosófica. En su pensamiento, el tema de la personalidad está vinculado al de la libertad. Fue uno de los mayores amantes de la libertad que hayan existido en Rusia, y se negaba a sacrificarla ni siquiera en nombre de su socialismo, aunque no quedaba claro dónde podía la personalidad encontrar las fuerzas necesarias para oponer su libertad al poder de la naturaleza y la sociedad, al determinismo. La rebelión de Herzen contra la condición burguesa occidental estaba relacionada con la idea de la personalidad. Herzen vio en Europa el debilitamiento que finalmente conducía a la desaparición de la personalidad. El caballero medieval había sido sustituido por el tendero, y Herzen procuró encontrar en el campesino ruso la salvación frente al aburguesamiento triunfante. Según él, el campesino ruso tiene más personalidad que el burgués occidental, a pesar de ser siervo, ya que reúne el principio personal con el de la *obshina*. La personalidad es contraria al aislamiento egoísta, y sólo es posible en la comunidad (*obshinnost*). Herzen, que se había sentido desilusionado por la Europa Occidental, tenía fe en la *obshina* del campo ruso. Su socialismo era individualista y a vez populista. Herzen no diferenciaba las nociones de individuo y personalidad. «El arrojo propio de los caballeros, la elegancia de las costumbres aristocráticas, la grave solemnidad de los protestantes, la orgullosa independencia de los ingleses, la vida lujosa de los pintores italianos, la inteligencia brillante de los enciclopedistas y la lúgubre energía de los terroristas, todo ello se ha fundido y transformado en toda una serie de costumbres extrañas y dominantes, las costumbres burguesas.» «Así como el caballero fue el prototipo del mundo feudal, de la misma forma el mercader es el prototipo del mundo moderno: los señores han sido sustituidos por los patrones.» «Bajo la influencia burguesa todo se ha transformado en Europa. El honor caballeresco se sustituyó por la honestidad de contable, los usos humanitarios por los usos solemnes, la cortesía por la tiesura, el orgullo por la susceptibilidad, los parques por los huertos, los palacios por los hoteles abiertos a todos (es decir, a los que tengan dinero).» Todo el mundo desea «aparentar en vez de ser». A la avaricia de los burgueses acomodados le corresponde la envidia de los burgueses desposeídos.

Más tarde, el reaccionario K. Leóntiev escribiría las mismas cosas que el revolucionario Herzen. Ambos se rebelaron contra el mundo burgués y quisieron contraponerle el mundo ruso.

En relación con la filosofía de la historia, Herzen formuló unos pensamientos que no se parecen nada a las ideas optimistas que solía haber en el campamento progresista de la izquierda. Opuso la personalidad a la historia, a su marcha fatal. Más adelante veremos con qué turbulencia vivió este tema Belinski y con qué agudeza genial lo expresó Dostoievski. Herzen proclamó «la lucha del hombre libre contra los libertadores de la humanidad». En su admirable libro *Desde la otra orilla* quiso advertir sobre el avance de los bárbaros interiores y previó con gran clarividencia el empeoramiento de la situación de la minoría culta. «Explicadme, por favor —escribió—, ¿por qué es ridículo creer en Dios pero no lo es creer en el hombre; por qué no es ridículo tener fe en la humanidad y es de tontos tener fe en el Reino de los Cielos, mientras que creer en las utopías terrenales es una prueba de inteligencia?» El más próximo a Herzen

de los pensadores sociales occidentales es Proudhon, mientras que Marx no tiene nada que ver con él.

Herzen no compartió la doctrina optimista del progreso que se había convertido en la religión del siglo XIX. No creyó en el progreso determinista de la humanidad, en el próximo movimiento ascendente de las sociedades hacia un estado mejor, más perfecto y más feliz. Admitía la posibilidad del retroceso y la decadencia. Es muy importante su creencia de que la naturaleza es totalmente indiferente al hombre y a su bienestar y que la verdad no puede decir nada consolador al hombre. Sin embargo, en contradicción con su pesimista filosofía de la historia, creía en el porvenir del pueblo ruso. En la carta que escribió a Michelet, en la que defendía al pueblo ruso, decía que el pasado de éste había sido oscuro, su presente era terrible y sólo quedaba la fe en el futuro. Es un *leitmotiv* que se repetiría a lo largo de todo el siglo XIX. Al mismo tiempo Herzen, desilusionado con la revolución de 1848, opinaba que estaba iniciándose la descomposición de Europa. Tampoco había mejores garantías para el pueblo ruso, ni para otros pueblos, porque la ley del progreso no existía. Pero en el futuro todavía quedaba un lugar para la libertad, y por tanto persistía la posibilidad de tener fe en el porvenir.

Reviste especial interés otro motivo del pensamiento de Herzen que muy pocas veces se encontraba en el campo al que pertenecía: el motivo personalista. Herzen se negaba a sacrificar la personalidad humana en nombre de la historia y sus supuestas grandes tareas, no quería convertirla en un instrumento para fines inhumanos. No se mostraba de acuerdo en inmolar a las generaciones vivientes para el bien de las futuras, entendiendo que la religión del progreso no consideraba a nada ni a nadie como valores en sí. Su cultura filosófica no le permitía argumentar y expresar sus ideas sobre la relación entre el presente y el futuro. No tenía ninguna teoría determinada sobre el tiempo. Sin embargo, intuía la imposibilidad de examinar el presente exclusivamente como un

medio para el futuro, y consideraba el presente como un valor en sí mismo. Su pensamiento se dirigía en contra de la filosofía hegeliana de la historia, en contra de la opresión de la personalidad humana por el espíritu universal de la historia: el progreso. Se trataba de una lucha por la personalidad, un problema muy ruso que había sido formulado con gran agudeza por Belinski en una carta que dirigió a Botkin, de lo cual hablaré en el siguiente capítulo. El socialismo de Herzen era individualista, incluso personalista, y lo consideraba como un tipo de socialismo específicamente ruso. Herzen procedía del campo occidentalista, pero defendió el camino particular de Rusia.

3. La corriente eslavófila, que se ocupaba del mismo tema de la relación entre Rusia y Europa, en parte cambió y en parte se degradó convirtiéndose en un nacionalismo de la más baja calaña. Los elementos liberales y humanistas empezaron a desaparecer. Los idealistas-occidentalistas se convirtieron en «hombres excedentes» hasta la aparición de los realistas en la década de 1860. Los idealistas eslavófilos se transformaron también en un tipo más duro de conservadores nacionalistas. Este proceso se produjo a causa del contacto activo con la realidad. Sólo unos pocos, como K. Axákov, permanecieron fieles a los antiguos ideales eslavófilos. N. Danilevski, autor del libro *Rusia y Europa*, era un hombre totalmente distinto de los eslavófilos. Los antiguos eslavófilos se educaron intelectualmente en el idealismo alemán, en Hegel y Schelling, y fundamentaron sus ideas principalmente en el punto de vista filosófico. N. Danilevski era naturalista, realista y empírico, y fundamentaba sus ideas sobre Rusia en el enfoque naturalista. En su obra está ausente el universalismo de los eslavófilos. Dividía la humanidad en tipos culturales e históricos cerrados; la humanidad, según él, no tenía un destino común. No se trataba tanto de la misión de Rusia en el mundo como de la formación de un tipo cultural e

histórico singular en Rusia. Danilevski era un precursor de Spengler y sostenía ideas muy parecidas a las de éste, que también negaba la unidad de la humanidad, lo cual era más lógico en él que en el cristiano Danilevski. Los eslavófilos se basaban no sólo en el universalismo filosófico, sino también en el cristiano: el fundamento de su visión del mundo era una cierta interpretación del cristianismo ortodoxo y querían extrapolarlo orgánicamente a su visión de Rusia. La misión rusa era para ellos una misión cristiana, mientras que Danilevski mostraba un dualismo absoluto entre su ortodoxia personal y sus opiniones naturalistas. Danilevski establecía tipos histórico-culturales de la misma manera en que se establece la tipología en el reino animal, y negaba la civilización universal y la historia universal humana. Lo único que podía conseguirse era un tipo histórico-cultural más rico, y como tal Danilevski reconoció el tipo eslavo-ruso, que reunía de una forma más completa cuatro elementos: el religioso, el estrictamente cultural, el político y el socioeconómico. El tipo eslavo sobresale en los cuatro elementos. La misma clasificación de tipos que elaboró resulta muy artificial. El décimo tipo se denominaba romano-germano o europeo. Los rusos eran muy proclives a catalogar dentro de un mismo tipo lo germano y lo romano, pero se trata de un error y de una falta de comprensión de lo que es Europa. En realidad, entre Francia y Alemania la diferencia no es menor que la que existe entre Rusia y Alemania, e incluso es mayor. Un francés típico considera que el mundo que se encuentra más allá del Rin, Alemania, es el Oriente, casi Asia. No existe ninguna cultura europea; se trata de un invento de los eslavófilos.

Danilevski no se equivoca al decir que la llamada cultura europea no es la única posible y que puede haber otros tipos culturales. Pero interpreta de forma errónea la relación entre especie y género.

También es cierta la afirmación de que una cultura es siempre nacional y original, pero existe una cultura

común para todos los hombres. Lo universal, lo común para todos los hombres se halla en lo individual, lo nacional, que obtiene su significado a raíz de su original transformación en lo universal y común para todos los hombres. Dostoievski y L. Tolstói son escritores muy rusos que serían imposibles en Occidente, pero, en virtud de su relevancia, fueron capaces de expresar lo universal. La filosofía idealista es muy germana y no podría aparecer en Francia o Inglaterra, pero su grandeza consiste en que consiguió manifestar valores universales. Vladímir Soloviev, en su brillante libro *El problema nacional en Rusia*, sometió a duras críticas las ideas de Danilevski y sus adeptos, demostrando que sus ideas rusas habían sido tomadas de un historiador aleman de segunda fila, Ruknert. Pero Soloviev no sólo criticó a Danilevski, sino también al conjunto de los eslavófilos. Sostenía que no había que imitar la religión popular. No hace falta creer en la fe del pueblo, sino en los objetos sagrados. Es una idea indudablemente cierta, pero no se debe contraponer a Jomiakov, por ejemplo, quien antes que nada tenía fe en los objetos sagrados y era universalista en su fe. En todo caso, es cierto que las ideas de Danilevski significaban un paso atrás en la comprensión de lo que era la idea rusa, y por tanto no forman parte de ella. El paneslavismo en la forma en que Danilevski lo exponía es insostenible, y su idea de una Constantinopla rusa es falsa. Sin embargo, es característica su creencia de que el pueblo ruso y los pueblos eslavos en general podrán resolver el problema social mejor y antes que la Europa Occidental.

Konstantín Leóntiev se consideraba humildemente como un seguidor de Danilevski. Pero lo supera con creces, ya que se trata de una de las mentes más brillantes de Rusia. Si podemos ver en Danilevski un precursor de Spengler, K. Leóntiev es un precursor de Nietzsche. Su constante reflexión sobre el florecimiento y la decadencia de las sociedades y las culturas, el marcado predominio de la estética sobre la ética, los principios bioló-

gicos de la filosofía de la historia y la sociología, el aristocratismo, el odio a la concepción liberal e igualitaria del progreso y de la democracia, *amor fati*, todos éstos rasgos sitúan a Leóntiev cerca de Nietzsche. De forma errónea Leóntiev fue catalogado como un representante de la corriente eslavófila. En realidad no tiene mucho que ver con los eslavófilos, y en muchas cosas les es contrario. Tiene otra interpretación del cristianismo, entendido como algo bizantino, monacal y ascético que no admite ningún elemento humanista; su ética es otra: es una aristocracia moral de la fuerza que no se detiene ante la violencia; su concepción del proceso histórico es naturalista. No cree en absoluto en el pueblo ruso, manteniendo que la existencia de Rusia y su grandeza se deben exclusivamente al cristianismo ortodoxo bizantino y a la autocracia bizantina, que le fueron impuestos al pueblo desde arriba. Su actitud hacia el nacionalismo, hacia el principio tribal, es negativa, pues, a su juicio, conduce a la revolución y a la nivelación democrática. No es en absoluto un populista, a diferencia de los eslavófilos, que sí lo eran. Admira a Pedro el Grande y a Catalina la Grande y ve en la época de esta última la complejidad florida de la vida política y cultural de Rusia. Adora la vieja Europa, una Europa católica, monárquica, aristocrática, compleja y polifacética. Pero lo que más le atrae no es la Edad Media, sino el Renacimiento. Según la original teoría de Leóntiev, la sociedad humana atraviesa de un modo sucesivo los siguientes períodos: 1) la sencillez original, 2) la complejidad floreciente, y 3) la segunda simplificación y la mezcolanza. Considera que este proceso es inevitable. A diferencia de los eslavófilos, no tiene ninguna fe en la libertad del espíritu. La libertad humana, en su opinión, no es un actor de la historia. El punto más alto del desarrollo es, para él, «el grado superior de la complejidad, cohesionada mediante la unidad interior despótica». Leóntiev no es un metafísico, es un esteta, el primer esteta ruso. Los efectos del progreso liberal y democrático suscitan su repulsión estética, ya que ve en él la desaparición de la belleza. Su sociología es totalmente amoral; Leóntiev no admite valoraciones morales en relación con la vida de sociedades y predica la crueldad en la política. He aquí una cita que le caracteriza plenamente: «¿No sería terrible y ofensivo pensar que Moisés subiera al Sinaí, que los helenos construyeran sus hermosas acrópolis, que los romanos hicieran las guerras púnicas, que el hermoso y genial Alejandro pasara con su casco coronado de plumas a través del Gránico y luchara en Arbelas, que los apóstoles predicaran, que los mártires sufrieran, que los poetas cantaran, los artistas pintaran y los caballeros destacaran en los torneos para que un burgués francés, alemán o ruso vestido con su fea indumentaria repose plácidamente, de manera «individual» o «colectiva», sobre las ruinas de toda esta antigua grandeza?... El género humano debería sentir vergüenza si este vil ideal de la utilidad universal, del trabajo mezquino y de la abyecta prosa triunfara para siempre»[44]. K. Leóntiev creía que el período de la complejidad florida de Europa había quedado en el pasado y que se avanzaba precipitadamente hacia la mezcolanza simplificadora. Ya no se puede contar con una Europa en descomposición, y ése es el destino de todas las sociedades. En un tiempo, Leóntiev consideró que en el Este, en Rusia, eran posibles todavía las culturas de la complejidad florida, pero esta creencia suya no estaba relacionada con la fe en la gran misión del pueblo ruso. En la última etapa de su vida perdió definitivamente la fe en el porvenir de Rusia y del pueblo ruso y predicó la futura revolución y la llegada del reino del Anticristo. Tendremos la ocasión de hablar de eso más adelante. En todo caso, en la historia de la conciencia nacional rusa K. Leóntiev ocupa un

[44] Véase mi libro *Konstantín Leóntiev. Ocherk iz istorii russkoi religioznoi mysli (Konstantín Leóntiev. Un esbozo de la historia del pensamiento religioso ruso).*

lugar especial, pues se halla apartado de los demás. En su forma de pensar hay algo que no es ruso. Sin embargo, el tema de Rusia y Europa es central en él. Se trata de un reaccionario romántico que no cree en la posibilidad de detener el proceso de descomposición y desaparición de la belleza. Era un pesimista que sintió y previó con agudeza muchas cosas. Después de Leóntiev, las ideas eslavófilas ya no pudieron recuperar su carácter amable. Al igual que Herzen, al que apreciaba, se rebeló contra la condición burguesa de Occidente. Es su tesis principal, y es una tesis rusa. Aborrecía el mundo burgués y deseaba su destrucción. Si odiaba el progreso, el liberalismo y la democracia, se debía a que todo ello conducía al reino de la burguesía, a un paraíso terrenal de tono gris.

La conciencia nacional de Dostoievski es especialmente contradictoria, como lo es también su actitud hacia Occidente. Por una parte es un universalista decidido y, según él, el hombre ruso es un hombre universal, la vocación de Rusia es global y la propia Rusia no es un mundo cerrado y autosuficiente. Dostoievski fue el representante más destacado de la conciencia mesiánica rusa. El pueblo ruso es teóforo y posee una sensibilidad universal. Por otra parte, Dostoievski manifiesta una verdadera xenofobia al detestar a los judíos, a los polacos y a los franceses, y se muestra proclive al nacionalismo. En él se reflejó la dualidad del pueblo ruso, la unión de sus contradicciones. Dostoievski escribió las más admirables palabras sobre la Europa Occidental, no emuladas por ningún occidentalista, las cuales descubren el universalismo ruso. Versílov, a través del cual Dostoievski expone muchas de sus ideas, afirma: «Ellos [los europeos] no son libres, pero nosotros sí lo somos. Sólo yo con mi nostalgia fui libre en la Europa de aquel entonces... Cualquier francés puede servir no sólo a Francia sino a toda la humanidad con la única condición de ser francés, al igual que le sucedería a un inglés y a un alemán. Únicamente un ruso, incluso en nuestro tiempo, es

decir, mucho antes de que se haga un balance final, ha obtenido ya la capacidad de ser más ruso sólo cuando es más europeo. Es nuestra mayor diferencia nacional con respecto a todos los demás pueblos... Soy francés en Francia, alemán con los alemanes, griego con el griego antiguo, y gracias a ello soy más ruso, gracias a ello soy un ruso auténtico y de esta forma sirvo mejor a Rusia, ya que demuestro su idea principal». «Para un ruso, Europa es tan valiosa como Rusia, y cada una de sus piedras es querida y apreciada. Europa fue nuestra patria tanto como Rusia. Más incluso. Nadie puede amar a Rusia más que yo, pero nunca me he reprochado que también Venecia, Roma, París, los tesoros de sus ciencias y artes, toda su historia, me sean más queridos que Rusia. ¡Oh!, los rusos aprecian estas viejas piedras ajenas, estos portentos del viejo mundo de Dios, estos fragmentos de sagrados portentos; incluso nos son más caros que para ellos mismos... Solamente Rusia no existe para sí misma, sino para una idea, y es un hecho significativo que desde hace casi un siglo Rusia sólo viva para Europa.» Iván Karamázov dice algo parecido: «Quiero visitar Europa, y eso que sé que iré a ver un camposanto, pero el camposanto más querido, ésta es la cuestión. Allí reposan difuntos amados, cada piedra que reposa sobre sus tumbas habla de una vida apasionada, de una fe ferviente en sus hechos, en su verdad, en su lucha y en su ciencia; sé de antemano que caeré a tierra y besaré estas piedras y lloraré sobre ellas, pese a que, en mi fuero interno, estoy convencido de que todo esto desde hace tiempo no es más que un cementerio, un cementerio y nada más.» En el *Diario de un escritor* se lee lo siguiente: «Europa, Europa es una cosa terrible y sagrada. ¡Oh!, si supieran ustedes, señores, hasta qué punto queremos nosotros, los soñadores, los eslavófilos y, según ustedes, los enemigos de Europa, a esta misma Europa, el país de los "sagrados portentos". Si supieran hasta qué punto son amados por nosotros estos "portentos", cuánto los queremos y veneramos, si supieran que queremos como

hermanos a las grandes tribus que la pueblan y todo lo grande y hermoso que han realizado. Si supieran cómo lloramos y nos sobrecogemos, atormentados y preocupados por los destinos de esta tierra que nos es tan cara y entrañable, y cómo nos asustan estas nubes lúgubres que cubren cada vez más su cielo. Nunca ustedes, señores europeístas y occidentalistas, han querido tanto a Europa como nosotros, los soñadores eslavófilos y, según ustedes, sus enemigos acérrimos.» Dostoievski se autodefine aquí convencionalmente como eslavófilo. Creía, como la mayoría de las personas que meditaron sobre el tema de Europa y Rusia, que aquélla empezaba a descomponerse, pero poseía un pasado grandioso y había aportado grandes valores a la historia de la humanidad. El mismo Dostoievski escribió en una época posterior a Pedro el Grande, era más petersburgués que moscovita y tenía una sensibilidad especial para percibir la atmósfera singular de la ciudad de Pedro[45], la más fantástica de todas las ciudades. San Petersburgo ofrece un rostro de Rusia distinto del de Moscú, pero no es un rostro menos ruso. Dostoievski, más que nadie, constituye la prueba de que tanto la corriente eslavófila como la occidentalista debían superarse por igual, aunque ambas corrientes formarán parte de la idea rusa, como siempre ocurre en la transformación creativa (el *Aufhebung* hegeliano).

El más universalista de los pensadores rusos del siglo XIX fue Vladímir Soloviev, cuya filosofía procedía de las fuentes eslavófilas. Sin embargo, poco a poco se separó de los eslavófilos, y en la década de 1880, cuando Rusia vivía una orgía de nacionalismo, se convirtió en un crítico agudo de las ideas de aquéllos. Vio la misión de Rusia en la unificación de las iglesias, es decir, en el establecimiento del universalismo cristiano. Hablaremos de Vladímir Soloviev en relación con otras cuestiones.

[45] San Petersburgo, la ciudad de San Pedro. *(N. de los T.)*

Las reflexiones rusas sobre la filosofía de la historia condujeron a la conciencia de que el camino de Rusia era un camino singular. Rusia es un gran Oriente-Occidente, es un enorme mundo en sí misma, y en el pueblo ruso se ocultan unas fuerzas inmensas. Es el pueblo del futuro, que resolverá los problemas que Occidente ya no tiene fuerzas para resolver y que ni siquiera plantea en toda su profundidad. Pero esta conciencia va acompañada de un sentimiento pesimista de los pecados cometidos por Rusia y de la oscuridad rusa, y a veces también se tiene conciencia de que Rusia está precipitándose a un abismo. Siempre se plantea la cuestión final, y no la intermedia, ya que la conciencia rusa roza con la escatología. Entonces, ¿cuáles son los problemas que plantea la conciencia rusa?

CAPÍTULO III

1. En Rusia, Hegel tuvo un éxito extraordinario[46]. La enorme importancia de su filosofía se mantuvo hasta el triunfo del comunismo. En la Rusia soviética se publicó la obra completa de Hegel a pesar de que, según él, la filosofía es el conocimiento de Dios. Para los rusos, Hegel representó la cima del pensamiento humano: en su filosofía se buscó la solución de todos los problemas universales. Hegel influyó en el pensamiento filosófico, religioso y social, y tuvo el mismo significado para la tradición filosófica rusa que Platón para la patrística y Aristóteles para la escolástica. Yu. Samarin sostuvo durante cierto tiempo que el futuro de la Iglesia ortodoxa dependía del destino de la filosofía hegeliana, y sólo Jomiakov pudo convencerle de que tal comparación era inadmisible. En nuestro país, Hegel nunca fue objeto de estudio filosófico, pero los rusos pusieron en su filo-

[46] Chizhevski, *Hegel in Russland*.

sofía toda su capacidad de apasionarse por las ideas. En Schelling atraía la filosofía de la naturaleza y del arte, mientras que la obra hegeliana planteaba el problema del sentido de la vida. Stankévich exclamó: «¡Si no encuentro la felicidad en Hegel, no quiero seguir viviendo en este mundo!» Bakunin acogió el pensamiento hegeliano como una religión.

Los idealistas rusos, miembros de la *intelligentsia* y privados de la posibilidad de participar activamente en la vida de la sociedad, se sintieron atormentados por el problema de cuál debía ser su actitud con respecto a la «realidad». Este problema de la «realidad» adquirió un significado desproporcionado que, probablemente, resulta difícil de entender para los occidentales. La «realidad» rusa que rodeaba a los idealistas de las décadas de 1830 y 1840 era terrible: el imperio, la servidumbre, la ausencia de libertad y la ignorancia. Nikitenko, un conservador moderado, apuntó en su *Diario*: «Nuestra sociedad moderna ofrece un espectáculo lamentable, ya que carece de aspiraciones generosas, de justicia, de sencillez, de costumbres honestas, es decir, carece de todo aquello que implique un desarrollo sano, natural y enérgico de las fuerzas morales... La corrupción de la sociedad es tan grande que las nociones de honor y justicia son consideradas manifestaciones de pusilanimidad o de exaltación romántica... Nuestra ilustración no es más que hipocresía... ¿Por qué preocuparse de adquirir conocimientos cuando nuestra vida y la sociedad se encuentran en lucha contra todas las grandes ideas y verdades, cuando cualquier intento de poner en práctica una idea sobre la justicia, el bien o la utilidad común se estigmatiza y se persigue como si se tratara de un delito?» «En todas partes hay violencia y actos violentos, opresión y limitaciones: el pobre espíritu ruso no halla espacio libre en ningún lugar. ¿Cuándo terminará todo esto?» «¿Entenderá la gente del futuro todo el horror, toda la tragedia de nuestra existencia?» La última nota del *Diario* reza: «Una terrible época para Rusia es ésta en que vivimos, y no divisamos salida alguna.» Estas palabras fueron escritas en la época de los «idealistas» de la década de 1840, una época de brillantes talentos. Pero las mentes notables de la década formaban un grupo pequeño en medio de la oscuridad. Este hecho condujo, al final, a la aparición de los «hombres excedentes», como Rudín, que vagaba sin encontrar cobijo, y Oblomov[47].

Los hombres más fuertes tenían que reconciliarse ideológicamente con la realidad, encontrar en ella un sentido o luchar en su contra. Belinski, figura central de este momento, a causa de su temperamento combativo no podía evadirse de la realidad dedicándose a la contemplación filosófica y estética. Este problema le resultaba muy doloroso. Bakunin introdujo a Belinski en la filosofía de Hegel. De la obra hegeliana se dedujo la posibilidad de reconciliación con la realidad. Hegel decía que «todo lo existente es racional», una idea que para su autor tenía un sentido contrario, al reconocer como existente sólo lo racional. Entender, de acuerdo con Hegel, la racionalidad de la realidad era posible sólo en conexión con su panlogismo, ya que, según él, no toda la realidad empírica era real. Los rusos de aquella época no entendieron bien a Hegel y cayeron en un malentendido. Sin embargo, no era del todo un malentendido.

En cierta manera, Hegel estableció decididamente el predominio de lo común sobre lo particular, de lo universal sobre lo individual, de la sociedad sobre la personalidad. La filosofía hegeliana era antipersonalista. La obra de Hegel dio origen al hegelianismo de izquierdas y de derechas, y su filosofía sirvió de base tanto al

[47] «Hombre excedente» es un término de la crítica literaria rusa que designa a los personajes que poseen gran talento pero no son requeridos por la sociedad en que viven y que, por tanto, son obligados a practicar la emigración interna o externa o a degradarse. Rudin es el protagonista de la novela de I. Turguénev que lleva el mismo nombre; Oblómov es protagonista de la novela de Goncharov. *(N. de los T.)*

conservadurismo como al marxismo revolucionario. La filosofía hegeliana poseía un dinamismo extraordinario.

Belinski atravesó una crisis impetuosa, se reconcilió, siguiendo a Hegel, con la «realidad», rompió con sus amigos, Herzen y otros, y se fue a vivir a San Petersburgo. De carácter revolucionario, proclive a la protesta y a la rebelión, durante un breve período se volvió conservador, redactó un artículo emocionado sobre el aniversario de la batalla de Borodino que indignó a todos y demandó la reconciliación con la «realidad». Belinski aceptó totalmente la filosofía hegeliana. En una ocasión exclamó: «La palabra "realidad" posee para mí el mismo significado que la palabra "Dios".» «La sociedad —continuaba Belinski— siempre tiene razón y es superior a los particulares.» Esta cita procede de su injusto ensayo sobre *La desgracia de ser inteligente*[48], y de su tesis se pueden extraer conclusiones tanto conservadoras como revolucionarias. Belinski extrajo la consecuencia conservadora y escribió una apología del poder. De repente se vio impregnado de la idea de que el derecho es la fuerza y la fuerza es el derecho y justificó a los conquistadores. Predicó la resignación de la razón ante las grandes fuerzas históricas y admitió que los conquistadores, los grandes artistas, etc., tenían su propio tipo de moral. La realidad es hermosa y el sufrimiento es una variedad de placer. Hubo tiempos en que la poesía se vio como la quintaesencia de la vida. Belinski era un idealista decidido, y para él la idea era superior a todo, incluyendo al hombre concreto. En su opinión, la personalidad ha de resignarse ante la verdad, ante la realidad, ante la idea universal que actúa en la historia del mundo. Belinski planteó el tema de una forma muy aguda y lo vivió con pasión, pero no pudo detenerse en él mucho tiempo y rompió con la «realidad» en San Petersburgo para regresar junto a sus amigos. Después de esta ruptura empezó la rebelión, una rebelión audaz contra la historia, contra el proceso mundial, contra el espíritu universal en nombre del hombre concreto, en nombre de la personalidad. En Rusia el hegelianismo tuvo dos crisis: la religiosa, protagonizada por Jomiakov, y la moral-política y social, representada por Belinski.

[48] Comedia de Alexandr Griboyédov (1795-1829). *(N. de los T.)*

2. El tema del choque entre la personalidad y la historia, la personalidad y la armonía universal, es muy ruso, y fue vivido de una manera especialmente intensa y profunda. En este tema, el primer lugar lo ocupa la rebelión de Belinski, que se expresó en una sugerente carta que dirigió a Botkin[49]. Belinski dijo de sí mismo que era un hombre horrible cuando le dominaba el absurdo misticismo. Muchos rusos podrían decir lo mismo de sí mismos. Después de la crisis vivida, Belinski manifestó ideas nuevas en su rebelión contra Hegel, una rebelión en nombre de la personalidad, del hombre concreto. Pasó del panteísmo al antropologismo, de modo análogo al proceso filosófico más apacible que tuvo lugar en la obra de Feuerbach. Ahora, el poder de la idea universal, del espíritu universal era su principal enemigo. «Al diablo todas las aspiraciones y metas sublimes —escribió Belinski—, yo tengo razones especialmente importantes para enfadarme con Hegel, porque siento que le fui fiel al reconciliarme con la realidad rusa... *El destino del sujeto, del individuo, de la personalidad es más importante que los destinos del mundo entero*... Me dicen: desarrolla todos los tesoros de tu espíritu para poder deleitarte libremente en el espíritu, aspira la perfección, asciende al grado superior del desarrollo, pero si tropiezas, entonces cae, vete al diablo... ¡Muchas gracias, Yegor Fédorovich [Hegel], me inclino ante su birrete filosófico, pero con todo el respeto que corresponde a

[49] Véase el libro de P. Sakulin *Sotsializm Belinskogo* (*El socialismo de Belinski*), en el que se publicó la carta de Belinski a Botkin.

su mediocridad e hipocresía filosóficas tengo el honor de comunicarle que, aunque lograra encaramarme en el grado superior de la escala del desarrollo, incluso en ese lugar le pediría cuentas de todas las víctimas de la casualidad, de la superstición, de la Inquisición, de Felipe II, etc. De otra manera, me arrojaría de cabeza desde ese grado superior. No quiero la felicidad, aunque me la den gratis, si no me siento tranquilo en relación con cada uno de mis hermanos de sangre... Parece que ésta es mi última visión del mundo, con la que moriré.» «Para mí, pensar y sentir, entender y sufrir es lo mismo.» «El destino de un sujeto, de un individuo, de la personalidad, es más importante que el destino del todo el mundo y que el estado de salud del emperador chino (es decir, de la hegeliana *Allgemeinheit*).» Las ideas formuladas por Belinski sorprenden por su parecido con las de Iván Karamázov, con su dialéctica sobre la lágrima de un niño y la armonía universal. Se trata del problema del conflicto entre lo particular, lo personal, con lo común, lo universal, el problema de la devolución del billete a Dios[50]. «Para él [Hegel], el sujeto no es un objetivo en sí, sino un medio para la expresión momentánea de lo común, y lo común aparece en cuanto a la relación del sujeto con Moloch.»

La rebelión de la personalidad contra la historia del mundo y la armonía universal condujo a Belinski al culto del socialismo, lo cual tuvo un significado enorme y fundamental para la historia posterior de la conciencia rusa. La realidad no es razonable, y ha de ser radicalmente

[50] Cita implícita del discurso de Iván Karamázov, así como de un poema de Marina Tsetáeva que reza: «Ya es hora de devolver el billete al Creador». El texto de Dostoievski dice exactamente: «Además, que demasiado cara han tasado esa armonía: no tenemos dinero bastante en el bolsillo para pagar la entrada. Así que me apresuro a devolver mi billete. [...] No es que no acepte a Dios, Alioscha; pero le devuelvo con el mayor respeto mi billete» (Fedor M. Dostoyesvki. *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1982, 3 t., p. 203). *(N. de los T.)*

transformada en nombre del ser humano. En sus orígenes, el socialismo ruso fue individualista. «En mí se desarrolló un amor salvaje, apasionado y fanático por la libertad y la independencia de la personalidad humana, que sólo es posible en la sociedad, a partir de la verdad y el heroísmo... Entendí la Revolución francesa, entendí también el odio sangriento hacia todo lo que deseaba separarse de la fraternidad humana... Todavía estoy en este nuevo extremo: la idea del socialismo se convirtió para mí en una idea nueva, en la existencia de la existencia, el problema de los problemas, el alfa y el omega de la fe y del conocimiento. Todo proviene de ella, es para ella y está dirigido a ella... Me vuelvo cada vez más ciudadano del mundo. La sed enloquecida de amor me devora cada vez más las entrañas y la angustia se me hace más pesada... La personalidad humana se ha convertido en un problema que temo pueda volverme loco.» «Empiezo a amar a la humanidad a la manera de Marat: para hacer feliz a una pequeña parte de ella destruiría a la otra con el fuego y la espada.» «Socialismo, socialismo o muerte.» Belinski es un precursor del comunismo ruso, mucho más que Herzen y los populistas. Ya predicaba la moral bolchevique.

El tema del choque entre la personalidad y la armonía universal adquiere una agudeza genial en la obra de Dostoievski, a quien atormentaba el problema de la teodicea. ¿Cómo se puede reconciliar a Dios con la creación, basada en el mal y en el sufrimiento? ¿Puede uno estar de acuerdo con la creación de un mundo en el que sufren los inocentes, en el que incluso un niño sufre inocentemente? Iván Karamázov, en la conversación con Alioscha, desarrolla la genial dialéctica de la lágrima de un niño, que se asemeja mucho al tema planteado por Belinski.

Esta tesis fue abordada con gran agudeza por primera vez en las *Memorias del subsuelo*. Allí, el sentimiento de la personalidad que no desea ser un mero engranaje de la armonía universal, una parte de la unidad, se llevó

hasta extremos de locura. Dostoievski formuló en esta obra algunas ideas geniales, como la de que el hombre no es un ser racional que anhela la felicidad, sino un ser irracional que tiene una necesidad de sufrimiento; o la de que el sufrimiento es la única causa de la aparición de la conciencia. El hombre del subsuelo no estaba de acuerdo con la armonía universal, con un palacio de cristal donde él no fuera más que un medio. «Mi deseo propio, libre e independiente —dice el hombre del subsuelo—, mi propio capricho, aunque sea salvaje, mi fantasía, aunque sea exasperada hasta la locura, constituyen la mayor utilidad, que resulta imposible de clasificar y que poco a poco hace que todas las teorías y todos los sistemas se vayan al diablo.» Un hombre semejante no acepta los resultados del progreso, de la obligada armonía universal, de un hormiguero dichoso en el que habrá millones de seres felices tras haber renunciado a la personalidad y a la libertad. Este tema iba a ser desarrollado con gran fuerza en *La leyenda del Gran Inquisidor*[51]. El hombre del subsuelo exclama: «Yo, por ejemplo, no me asombraré en absoluto si de repente, de buenas a primeras, en medio de la futura racionalidad universal aparece un caballero con una fisonomía innoble, o mejor dicho, con una fisonomía retrógrada y burlona, pone los brazos en jarra y nos dice a todos nosotros: "Bueno, señores, ¿y si de una patada mandamos toda esta razonabilidad al diablo, enviamos al cuerno todos estos logaritmos y volvemos a vivir de acuerdo con nuestra voluntad irracional?" En el pensamiento del mismo Dostoievski había cierta ambigüedad: por una parte no podía reconciliarse con un mundo basado en el sufrimiento, y además el sufrimiento de los inocentes. Por otra parte no aceptaba un mundo creado por la «inteligencia de Euclides», es decir, un mundo sin sufrimiento

[51] Véase mi libro *Mirosozertsanie Dostoiesvkogo* (*La visión del mundo de Dostoievski*).

y sin lucha. La libertad produce el sufrimiento. Dostoievski no quería un mundo sin libertad, y se pronunció sobre todo contra la felicidad obligatoria. La dialéctica de Iván Karamázov sobre la lágrima de un niño expresaba las ideas del mismo Dostoiesvki. Al mismo tiempo, para el autor esta dialéctica era atea, teoclasta, y él la superaba con la fe en Cristo. Iván Karamázov dice: «Como consecuencia final, no acepto el mundo de Dios, aunque sé que existe, pero no lo acepto en absoluto.» El mundo puede alcanzar la armonía superior, la reconciliación universal, pero esto no puede redimir los sufrimientos de los inocentes de tiempos pasados. «No he sufrido con el fin de servir de abono, con mis malos actos y mis sufrimientos, a una futura armonía.» «Renuncio absolutamente a una armonía superior que no vale siquiera el martirio de un niño.» Iván Karamázov devolvió a Dios su pasaje para la armonía universal.

El problema del sufrimiento ocupa el lugar central de la obra de Dostoievski y es un rasgo muy ruso. Un ruso es capaz de aguantar el sufrimiento mejor que un occidental, pero al mismo tiempo es muy sensible al sufrimiento y más compasivo. El ateísmo en Rusia surgió como consecuencia de problemas morales, de la imposibilidad de resolver el problema de la teodicea. Los rusos profesan una especie de marcionismo[52]. El Creador de este mundo no puede ser bueno, pues el mundo está lleno de sufrimientos, de los sufrimientos de los inocentes. Dostoievski solucionó este problema mediante la concepción de la libertad como base del mundo y mediante Cristo, es decir, mediante la aceptación de los sufrimientos del mundo por el mismo Dios. Sin embargo, a Belinski, cuyo espíritu era muy de este mundo, el mismo tema lo

[52] Se trata de la doctrina del gnóstico Marción, formulada en la mitad del siglo II. Según Marción, el mundo material es el escenario de la lucha entre el Dios creador y el buen Dios del Nuevo Testamento. En consecuencia, el mundo se halla extremadamente alejado del buen Dios. *(N. de los T.)*

condujo a un socialismo individualista. Así expresó Belinski su nueva fe, su utopía social: «Pues llegará el tiempo, creo fervientemente en ello, en que nadie será quemado ni degollado, en que el criminal pedirá su muerte como gracia y salvación, pero no será ejecutado, y la vida será su suplicio como ahora lo es la muerte; en que ya no existirán fórmulas y ritos sin sentido, ya no habrá contratos y condiciones que se impongan al sentimiento; cuando la voluntad no cederá a la voluntad, sino sólo al amor; cuando no habrá maridos y mujeres, sino amantes, y cuando una amante llegará a la casa del amante y al decirle "Quiero a otra persona", el amante le responderá "No puedo ser feliz sin ti, sufriré toda la vida, pero vete con quien amas", y no aceptará su sacrificio, si ella por generosidad quiere quedarse con él, sino que, al igual que Dios, dirá: "No deseo sacrificios, sino la gracia..." No habrá ricos ni pobres, ni habrá reyes ni súbditos, sino que todos serán hermanos, serán personas y, conforme a la palabra del apóstol San Pablo, Cristo entregará su poder al Padre, y el Padre-Razón volverá a reinar sobre el nuevo cielo y la nueva tierra»[53].

Herzen, que consideraba la personalidad como el valor supremo, y en la década de 1870 N. Mijailovski y P. Lavrov profesaban un socialismo de tipo individualista. Los revolucionarios-progresistas rusos ponían en cuestión la justificación del progreso, dudaban de que los resultados futuros del progreso pudieran redimir los sufrimientos y las injusticias del pasado. Pero únicamente Dostoievski entendió que sólo era posible resolver este problema dentro del cristianismo. Belinski no se dio cuenta de que, tras haberse rebelado contra el poder de lo común-universal del pensamiento de Hegel, enseguida sometió la personalidad humana a lo común-universal, al socialismo, que no es un amo menos cruel. A los rusos les caracteriza por igual el comunitarismo y el personalismo. Dostoievski combina ambos elementos. Su misma rebelión contra los revolucionarios, que a menudo era tan injusta, se hacía en nombre de la personalidad y de la libertad. «Belinski —recuerda Dostoievski— creía con todo su ser que el socialismo no solamente no destruía la libertad de la personalidad, sino que, por el contrario, la restablecía en toda su grandeza». El mismo Dostoievski no creía en ello. La genialidad de su pensamiento, que genera toda clase de contradicciones, consistió en el hecho de ver al hombre fuera del orden del mundo. Éste fue el descubrimiento del subsuelo o, dicho en el lenguaje de la ciencia, de la esfera subconsciente.

[53] Véase Lerner, *Belinski*.

CAPÍTULO IV

1. En el siglo XIX, cuando en Rusia surgió el pensamiento filosófico, éste fue principalmente religioso, moral y social, lo cual significa que el tema central era el hombre, el destino del hombre en la sociedad y en la historia. Rusia no vivió el Renacimiento en el sentido que se da en Europa Occidental a esta palabra; los rusos no tuvimos Renacimiento, pero tal vez vivimos con una especial agudeza la crisis del humanismo y descubrimos su dialéctica interna. El mismo término *humanismo* se ha empleado en Rusia de una forma incorrecta que podría provocar el asombro de los franceses, los cuales se consideran humanistas por excelencia. Los rusos siempre confundieron el humanismo con el humanitarismo, y lo vincularon no tanto con la antigüedad, con la cultura grecorromana, como con la religión de la humanidad del siglo XIX, no con Erasmo, sino con Feuerbach. La palabra *humanismo* está relacionada con el hombre, al que asigna un papel especial.

Originalmente, el humanismo europeo no implicaba el reconocimiento de la autosuficiencia del hombre y la divinización de la humanidad, y sus orígenes se remontaban no sólo a la cultura grecorromana, sino también

al cristianismo. Ya he mencionado que Rusia casi no conoció la alegría de la creatividad desbordante del Renacimiento. A los rusos nos resultaba más comprensible el humanismo cristiano. Precisamente, la duda religiosa, moral y social sobre la justificación de la mera creación cultural era algo característico de la conciencia rusa. Se trata de una duda ascética y también escatológica. Spengler caracterizó a Rusia con agudeza y acierto cuando dijo que representa una *rebelión apocalíptica contra la antigüedad clásica*[54].

Esto es lo que determina la diferencia profunda que existe entre Rusia y la Europa Occidental. Pero, aunque Rusia no conociera el humanismo en el sentido renacentista occidental de la palabra, tenía como algo muy propio el humanitarismo, y el pensamiento ruso descubrió la dialéctica de la autoafirmación del hombre. Habida cuenta de que el pueblo ruso es un pueblo polarizado, el humanitarismo podía combinarse algunas veces con ciertos rasgos de crueldad. Sin embargo, el humanitarismo sigue siendo una de las características más típicas de Rusia, y se relaciona con la idea rusa en sus manifestaciones más elevadas. Los mejores hombres rusos, pertenecientes tanto al estrato educado como al pueblo, no pueden resistir el espectáculo de la ejecución y los castigos crueles y sienten pena por el criminal, pues no profesan el culto occidental de la fría justicia. Para ellos, el hombre es más importante que el principio de la propiedad, y esto es algo que determina la moral social rusa. La compasión por los caídos, los humillados y los ofendidos, así como la conmiseración, son rasgos típicamente rusos. El padre de la *intelligentsia*, Radíshev, era especialmente misericordioso. Las valoraciones morales rusas se determinaron en gran medida por la protesta contra la servidumbre, lo cual se reflejó en la literatura. Belinski no quería la felicidad para sí mismo

[54] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Zweiter Band.

si sus hermanos estaban sufriendo. Mijailovski no deseaba los derechos para sí mientras los campesinos estuvieran privados de ellos. Todo el fenómeno de los populistas se originó a partir de la lástima y la compasión. Los nobles arrepentidos de la década de 1870 rechazaban sus privilegios y se iban a vivir con el pueblo para servirle y unirse a él. El genial y rico aristócrata León Tolstói padeció toda su vida a causa de su situación privilegiada, deseando rechazarlo todo, ser más sencillo, convertirse en campesino. A otro genio ruso, Dostoievski, le atormentaban el sufrimiento y la compasión, que constituyen el tema principal de su obra. Incluso el ateísmo ruso surgió a partir de la compasión, de la imposibilidad de soportar el mal del mundo, el mal de la historia y de la civilización. Era una forma original de marcionismo vivido por la conciencia del siglo XIX. Se rechaza a Dios, el Creador de este mundo, en nombre de la justicia y del amor. Es malo el poder en este mundo, es mala su gobernación. Hay que crear otra forma de gobernar el mundo, de dirigir al hombre, que excluya sufrimientos insoportables y en la que el hombre no sea un lobo para el hombre, sino un hermano. Ésta es la original base emocional de la religiosidad rusa y el fondo del tema social ruso. A partir de ahí, la vida rusa se coloca bajo el signo de un acusado dualismo. La inhumanidad, la crueldad, la injusticia y la esclavitud del hombre quedaron objetivadas en el Estado ruso, en el imperio, y se separaron del pueblo, convirtiéndose en una fuerza exterior. En un país donde reinaba la monarquía autocrática se creó el ideal anarquista; en un país donde existía la servidumbre se adoptó como ideal el socialismo. Los hombres, heridos por los sufrimientos humanos, llenos de lástima, impregnados por el *pathos* del humanitarismo, no aceptaban el imperio y rechazaban la autoridad, el poderío y la fuerza. La Tercera Roma no debía ser un Estado poderoso. Sin embargo, como veremos más tarde, en virtud de un proceso dialéctico el humanitarismo ruso llegó a ser inhumano.

El humanitarismo fue el fundamento de todas nuestras corrientes sociales del siglo XIX, y su resultado fue la Revolución rusa, que rehusó reconocer el humanismo como su *pathos*. La dialéctica metafísica del humanismo (mantengo convencionalmente este término ambiguo) fue demostrada por Dostoievski, que, al igual que Nietzsche, señaló que su crisis no sólo tenía lugar en Rusia, sino en el mundo entero. Dostoievski rechazó el humanismo idealista de la década de 1840, Schiller, el culto de lo «sublime y bello», y llegó al «realismo de la vida real», pero no a un realismo superficial, sino de fondo, que reveló el lado oculto del hombre con todas sus contradicciones. Su actitud hacia el humanismo (humanitarismo) era doble. Por una parte, estaba profundamente impregnado de humanitarismo, su compasión era ilimitada e, incapaz de soportar los sufrimientos del mundo, se declaraba en rebelión contra Dios. Por otra parte denunciaba los caminos de la autofirmación humanitaria y demostraba su resultado final, al que denomina la religión del hombre-dios. La dialéctica del humanismo se manifiesta como el destino del hombre libre, que huyó de un orden mundial que se consideraba eterno. Dostoievski tenía una idea muy elevada del hombre, luchaba por el hombre, por la personalidad humana, y habría defendido al hombre ante Dios. Su antropología representaba una nueva palabra en el cristianismo. Fue el defensor más apasionado y radical de la libertad del hombre que haya conocido la historia del pensamiento. Pero también demostró el resultado fatal de la autoafirmación del hombre, de una libertad vacía, sin Dios. La compasión y el humanitarismo de Dostoievski se convierten en sus antónimos cuando el hombre pasa a adorarse a sí mismo, a la religión del hombre-dios. No en vano fue calificado Dostoievski de «talento cruel». Sin embargo, se le puede considerar como un humanista cristiano si lo comparamos con el antihumanista cristiano, o más bien anticristiano, K. Leóntiev, aunque fue Dostoievski quien declaró el final del reino humanista.

El humanismo europeo era un reino de medias verdades, que no llegaba al límite, al final, que no reconocía el problema escatológico y que no se sentía atormentado por él. Este reino deseaba mantenerse siempre. En Occidente, el final de este reino humanista fue marcado por Nietzsche, algunas de cuyas obras leyó Dostoievski e influyeron en él. El fenómeno de Nietzsche tiene un enorme significado para la humanidad. Nietzsche quería vivir lo divino en unas condiciones de ausencia de Dios, cuando Dios habría sido asesinado; quería vivir el éxtasis de ese momento en que el mundo había caído tanto; quería vivir en las alturas cuando el mundo había quedado aplanado y ya no quedaban cimas por subir. Su pensamiento, que en definitiva es religioso, se expresó en la idea del superhombre, en cuya figura concluye la existencia del hombre. El hombre no era más que una transición, un abono para la creación del superhombre. Así se producía la ruptura con la moral cristiana y humanista. El humanismo por el antihumanismo. Este problema quedó reflejado con una gran profundidad religiosa y espiritual en la obra de Dostoievski. Kirilov, un hombre de espíritu, con una gran capacidad de pureza y abstracción, manifestó los últimos efectos del camino sin Dios, del camino de la autoafirmación del hombre: «Existirá un nuevo hombre, feliz y orgulloso —dice Kirilov como delirando—... El que pueda vencer el dolor y el miedo se convertirá en Dios. Dios es el dolor del miedo y de la muerte. El que pueda vencer el dolor y el miedo se convertirá en Dios. Entonces empezará una nueva vida, aparecerá un nuevo hombre, todo será nuevo». «El hombre será Dios y su aspecto físico cambiará. El mundo también cambiará, y todas las cosas, todas las ideas y todos los sentimientos cambiarán.» «El mundo será terminado por aquel que lleve el nombre de «hombre-Dios».» «¿El Dios-hombre?», pregunta Stavroguin. «El hombre-Dios —contesta Kirilov—, en esto radica la diferencia.» El camino del hombre-Dios conduce, a juicio de Dostoievski, al sistema de Zhígalev

y del Gran Inquisidor, es decir, al rechazo del hombre como imagen y semejanza de Dios, y a la negación de la libertad. Sólo el camino de Dios-humanidad y de Dios-hombre conduce a la afirmación del hombre, de la personalidad y la libertad humanas. El humanitarismo privado de Dios y de Dios-hombre degenera en el antihumanitarismo. Dostoievski observó esta degeneración en el ejemplo del revolucionario ateo Necháev, que rompió definitivamente con la moral humanista, con el humanitarismo, y exigió ser cruel. Hay que añadir que Necháev, al que Dostoievski retrató de manera equivocada, era un auténtico asceta y un mártir de la idea revolucionaria. En su «catequesis del revolucionario», Necháev escribió una especie de instrucción para la vida espiritual del revolucionario, exigiendo de él la renuncia del mundo. Sin embargo, el problema que planteó Dostoievski es muy profundo. El término «hombre-Dios», del cual se abusó en nuestro país en el siglo XX, puede ser causa de malentendidos, ya que sólo difícilmente puede ser traducido a otras lenguas. Pero se trata de una idea cristiana, que afirma que el hombre debe llegar a un estado de divinización, pero no a través de la autoafirmación y el engreimiento. El humanismo ha de ser superado (*Aufhebung*), pero no destruido, ya que contiene una verdad que algunas veces ha sido una gran verdad frente a la mentira del cristianismo histórico, contiene una gran verdad contra la barbarie[55]. El pensamiento ruso, más que otros, reveló la escatología del humanismo como un reino de verdades a medias. Este reino cultural basado en medias verdades no podía perdurar, como querían los humanistas de Occidente; se está descomponiendo, y lo que sale a la superficie son situaciones extremas.

Vladímir Soloviev puede ser considerado como un humanista cristiano, pero se trata de un humanismo especial. Al polemizar con la derecha cristiana, a Vladímir Soloviev le gustaba afirmar que el proceso humanista de la historia no es únicamente cristiano, aunque no se tenga conciencia de ello, y que muchos humanistas no creyentes materializan mejor el cristianismo que algunos cristianos que no hicieron nada para perfeccionar la sociedad humana. Los humanistas no creyentes de la historia moderna procuraron crear una sociedad más humana y más libre, mientras que los cristianos creyentes se opusieron a ella, defendiendo y salvaguardando una sociedad basada en la violencia y la opresión. De una forma especialmente clara esta idea fue reflejada por Soloviev en su artículo «Sobre la decadencia de la visión del mundo medieval», que provocó una gran indignación en Konstantín Leóntiev. En ese momento Leóntiev ya se había desilusionado de su utopía teocrática y consideraba que la idea principal del cristianismo era la de Dios-humanidad, de lo cual hablaremos más adelante, en la parte dedicada a la filosofía religiosa rusa, cuya idea fundamental es precisamente la de Dios-humanidad. En la persona de Jesucristo tuvo lugar la unión de la naturaleza humana y divina y el nacimiento del Hombre-Dios. Lo mismo debería pasar con la humanidad, con la sociedad humana, con la historia. La realización de la divinización de la humanidad, de Dios-humanidad, de la vida divina y humana, supone la actividad del hombre. En el cristianismo histórico esa actividad del hombre no fue suficiente, especialmente en el cristianismo ortodoxo, y a menudo el hombre se hallaba oprimido. La liberación de la actividad humana en la historia moderna era necesaria para que pudiera materializarse la divinización de la humanidad. Por eso el humanismo, que conscientemente puede ser cristiano o anticristiano, adquiere un sentido religioso, ya que sin el objetivo del cristianismo no podría realizarse. Vladímir Soloviev procuró entender desde el punto de vista religioso las experiencias del humanismo. Es uno de sus mayores méritos. Pero su pensamiento pertenecía a la

[55] Max Scheller contrapone de una manera equivocada el cristianismo y el humanismo (humanitarismo), al que vincula con el *ressentiment*; véase su obra *L'homme du ressentiment*.

corriente reconciliadora y sintética, la cual carecía de los conflictos trágicos y de los abismos que descubre la obra de Dostoievski. Sólo al final de su vida Vladímir Soloviev se sintió invadido por un pesimismo apocalíptico y por la espera del Anticristo. El pensamiento de Vladímir Soloviev forma parte de la dialéctica rusa sobre el hombre y la humanidad y es inseparable de ella. Su filosofía religiosa esta impregnada del espíritu del humanismo, aunque exteriormente se expresa de un modo demasiado frío y en ella se racionaliza la mística personal que le era propia.

Bújarev es uno de los más interesantes teólogos creados por nuestro ambiente espiritual. Era archimandrita, pero abandonó el monacato. Incorporó el humanismo al cristianismo integral. Exigió que la plenitud de la vida humana se impregnara de Cristo. Cualquier tipo de humanismo auténtico, según Bújarev, pertenece a Cristo. Se pronunció en contra de la reducción de la naturaleza humana de Cristo, en contra de toda tendencia monofisita.

L. Tolstói no puede ser llamado humanista en el sentido occidental de la palabra. Su filosofía religiosa en algunos aspectos se asemeja más al budismo que al cristianismo. Sin embargo, le es muy propio el humanitarismo ruso, que se manifestó en su rebelión contra la historia y contra cualquier forma de violencia. La doctrina de Tolstói sobre el rechazo del uso de la violencia contra la maldad, la negación tolstoiana de la violencia sólo podía surgir en el suelo ruso. L. Tolstói es un antípoda de Nietzsche, es la oposición rusa a Nietzsche y a Hegel. Más tarde, V. Rózanov, en su época eslavófila, afirmó con indignación que el hombre se había convertido en mero instrumento del proceso histórico y se preguntaba cuándo llegaría a ser percibido el hombre como una finalidad[56]. Según él, solamente en la religión se manifiesta

[56] Véase V. Rózanov, *La leyenda del Gran Inquisidor*.

el significado de la personalidad humana. Rózanov creía que el pueblo ruso carecía del *pathos* de la grandeza histórica, y esto lo veía como una ventaja frente a los pueblos occidentales, que perdían la cordura en pos de esa grandeza. Sólo K. Leóntiev opinaba lo contrario de lo que pensaba la mayoría de los rusos y se rebelaba en contra del humanismo en favor de la belleza. No obstante, si el pueblo quiere conservar la riqueza espiritual y la diversidad, debe también incorporar las ideas contrarias a su orientación mayoritaria.

K. Leóntiev era un hombre renacentista a quien le gustaba la cultura floreciente. La belleza era, para él, más valiosa que el hombre, y en nombre de la belleza aceptaba cualquier tipo de sufrimientos y tormentos. Predicaba una ética cuyos valores eran la belleza, la cultura floreciente y el poderío estatal en oposición a la moral que colocaba al hombre como valor supremo y se basaba en la compasión hacia éste. Sin ser personalmente cruel, abogaba por la crueldad en nombre de su sistema de valores, al igual que Nietzsche. K. Leóntiev fue el primer esteta ruso, y no pensaba en «la humanidad sufriente sino en la humanidad poética». A diferencia de la mayor parte de los rusos, le atraía el poder del Estado. En su opinión, los Estados humanitarios no existen, cosa que puede ser verdad, pero no altera nuestras valoraciones. El Estado humanitario es un Estado en descomposición. Todo le duele al árbol de la vida. La aceptación de la vida equivale a la aceptación del dolor. K. Leóntiev no sólo no creía en la posibilidad de un reino de la verdad y de la justicia en la tierra, sino que se oponía a la realización de la verdad y de la justicia, suponiendo que en tal reino no habría belleza, la cual en todas partes estaba vinculada, en su opinión, a las desigualdades, las injusticias, las violencias y las mayores crueldades. El valor y el radicalismo del pensamiento de K. Leóntiev consistió en el hecho de que reconoció lo que otros no se atrevían a decir. El bien puro no es hermoso; para que exista la belleza en la vida es necesario el contraste entre

la luz y la oscuridad. K. Leóntiev aborrecía principalmente el eudemonismo y se rebeló contra la idea del bien de la persona, profesando un pesimismo estético. Consideró que el proceso liberal-igualitario no sólo era feo, sino también fatal. K. Leóntiev no creía el el futuro de su propio ideal, lo que le diferenciaba del tipo común de los reaccionarios y conservadores. A su juicio, el mundo avanzaba hacia la fea mixtificación simplificadora. En su obra, vemos que la sociología naturalista se transforma en algo apocalíptico, y las valoraciones estéticas coinciden con las religiosas. K. Leóntiev reconocía la fraternidad y el humanismo sólo como medios para la salvación personal del alma y predicaba el egoísmo trascendental. Durante la primera mitad de su vida buscó la felicidad en la belleza, y en la segunda mitad buscó la salvación ante la perdición[57]. Pero nunca buscó el Reino de Dios, y menos aún el Reino de Dios en la Tierra. Le eran ajenas la idea rusa de la fraternidad humana y la búsqueda, también rusa, de la salvación universal, le era ajeno el humanitarismo ruso. K. Leóntiev denunció el «cristianismo rosa» de Dostoievski y L. Tolstói. Es extraño presentar esta acusación contra Dostoievski, cuyo cristianismo revestía un carácter trágico. K. Leóntiev era un soñador solitario que vivía apartado y expresaba el polo opuesto de lo que había formado la idea rusa. Sin embargo, también él deseaba un camino especial para Rusia. Destacaba por su gran clarividencia y predijo muchas cosas. Previó la posible decadencia de la cultura y formuló muchas ideas antes que Nietzsche, Gobineau y Spengler. Su orientación era escatológica. Pero es imposible seguirle, sus sucesores se vuelven repulsivos.

Como ya he mencionado antes, existe una dialéctica interior existencial a través de la cual el humanismo pasa a ser antihumanismo y la afirmación del hombre conduce a la negación del hombre. En Rusia, el elemento último de esta dialéctica fue el comunismo, que también procedía de fuentes humanitarias y quería luchar por la liberación del hombre de la esclavitud. Pero, al final, el colectivo social en que el hombre ha de ser liberado de la explotación y la violencia se convierte en el opresor de la personalidad humana. Se establece la primacía de la sociedad sobre la personalidad, del proletariado, o más bien de la idea del proletariado, sobre el obrero, sobre el hombre concreto. El hombre se libera de la adoración de los ídolos del pasado para caer en una nueva idolatría. Es algo que se deja ver ya en Belinski.

La personalidad liberada del poder de «lo común» se somete al poder de lo nuevo «común»: el socialismo. En nombre de la victoria del socialismo se permite ejercer la violencia sobre las personalidades humanas y se pueden utilizar todos los medios para conseguir la meta suprema. En nuestro movimiento social, el más libre de este tipo de idolatría fue Herzen. ¿Qué es lo que pasaba con el propio Marx? En este sentido tienen un especial interés los artículos tempranos de Marx, que se publicaron relativamente tarde[58]. Marx tenía un origen espiritual humanista y luchaba por la liberación del hombre. Su rebelión contra el capitalismo se basaba en el hecho de que en la sociedad capitalista tenía lugar la alienación de la naturaleza humana del obrero, su deshumanización, su cosificación. Todo el *pathos* moral del marxismo estaba fundamentado en la lucha contra la alienación y la deshumanización. El marxismo exigía que al hombre-obrero le fuera devuelta la plenitud de su naturaleza humana. En las obras del joven Marx se apuntaba la posilidad de una filosofía social existencial. Marx fundió las categorías inmóviles de la economía política burguesa, negando las leyes económicas eternas y recha-

[57] Véase mi libro *Konstantín Leóntiev*.

[58] El artículo «Philosophie und Nazionalekonomie» es particularmente interesante.

zando el carácter de la realidad material objetiva de la economía. La economía no era otra cosa que la actividad de los hombres y las relaciones humanas. El capitalismo equivalía sólo a relaciones de personas concretas en la producción. La actividad del hombre era capaz de transformar las relaciones humanas, de cambiar la filosofía, que era una formación histórica y, en esencia, transitoria. El marxismo, en sus principios originales, no tenía nada que ver con el determinismo sociológico que más tarde se dedicaron a propagar tanto sus partidarios como sus enemigos. Marx todavía se hallaba próximo al idealismo alemán del que procedía. Pero desde el principio reconoció la posición dominante del hombre, que era para él el valor supremo, no sometido a nada superior, y por tanto su humanismo experimentó el proceso dialéctico existencial de la descomposición. Su admirable doctrina sobre el fetichismo de la mercancía es una sociología existencial que divisa la realidad primaria en la actividad del trabajo humano, y no las realidades materiales objetivadas o cuasi-realidades. El hombre entiende como la realidad exterior que le esclaviza aquello que es su propio producto, la objetivación y la alienación que él mismo ha creado. Sin embargo, debido a los fundamentos religiosos y filósoficos de su visión del mundo, Marx no podía avanzar por el camino correcto. Al final, vio al hombre como un producto exclusivo de la sociedad, de la clase, y lo sometió por completo a la nueva sociedad, a un colectivo social ideal, en vez de subordinar la sociedad al hombre, liberándolo definitivamente de la categoría de la clase social. El comunismo ruso sacó de esto conclusiones extremistas y se produjo una renuncia al humanitarismo ruso no en lo que se refiere a los objetivos, sino en lo que respecta a los medios. Esto pasará siempre que se intente afirmar al hombre fuera de Dios-hombre, tal como lo comprendió Dostoievski de una forma más profunda que nadie, aunque su formulación no puede quedar exenta de críticas. Sigue siendo una verdad eterna el hecho de que el

hombre sólo en un caso conserva su valor supremo, su libertad y su independencia con respecto al poder de la naturaleza y de la sociedad: en el caso de que existan Dios y Dios-humanidad. Es el tema del pensamiento ruso.

2. En el terreno de la ortodoxia histórica, dominada por el espíritu monacal y ascético, no fue ni pudo ser desarrollado suficientemente el tema del hombre. Predominó la desviación monofisita. La antropología de los padres de la Iglesia era insuficiente, pues no se correspondía con la verdad cristológica y carecía de lo que en mi libro *El sentido de la creación* he denominado cristología del hombre. El cristianismo predica la imagen y semejanza de Dios en el hombre y la humanización de Dios. Sólo San Gregorio de Nicea ofreció una doctrina más elevada sobre el hombre, pero tampoco él entendió la experiencia creadora del hombre[59]. La verdad sobre el hombre, sobre su papel principal en el mundo, incluso cuando se desarrolló fuera del cristianismo, tenía raíces cristianas. En el pensamiento cristiano ruso del siglo XIX, en la doctrina de la libertad de Jomiakov, en la teoría de Dios-humanidad de V. Soloviev, en toda la creación de Dostoievski con su genial dialéctica de la libertad, en la admirable antropología de Nesmélov, en la doctrina de la resurrección humana de N. Fédorov se estaba desvelando algo nuevo sobre el hombre. Pero la ortodoxia oficial, la Iglesia oficial no quería saber nada de ello. En la ortodoxia histórica la verdad sobre el hombre se encontraba en estado latente. El mismo estado latente, potencial, había sido antes característico del pueblo ruso. El Occidente cristiano agotó sus fuerzas en las diversas actividades de la vida social. En Rusia, el despliegue de las

[59] Véase el sugerente libro del jesuita Hans von Balthasar titulado *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*.

54/55

fuerzas creadoras se produciría en el futuro. Este tema, formulado ya por Chaadáev, se repitió de una forma continua en nuestra historia espiritual y racional. En el terreno de la ortodoxia rusa, considerada en sus formas no oficiales, tal vez será posible descubrir una nueva doctrina sobre el hombre, es decir, sobre la historia y sobre la sociedad. Es erróneo contraponer el cristianismo al humanismo. El humanismo tiene raíces cristianas. El humanismo antiguo, grecorromano, que hace mucho tiempo se integró en el cristianismo por medio del catolicismo, desconocía la libertad y la dignidad supremas del hombre. En la visión griega del mundo el hombre dependía de las fuerzas cósmicas; la concepción griega del mundo era cosmocéntrica. En la conciencia romana el hombre dependía totalmente del Estado. Sólo el cristianismo es antopocéntrico y libera por vez primera al hombre del poder del cosmos y de la sociedad. La oposición entre Dios-humanidad y hombre-divinidad ofrecida por Dostoievski tiene un sentido profundo, aunque la misma terminología puede suscitar dudas y exige una revisión crítica. El hombre ha de ser Dios, ha de divinizarse, pero puede hacerlo sólo a través de Dios-hombre y Dios-humanidad. El movimiento va tanto desde el hombre hacia Dios como desde Dios hacia el hombre. Pero este movimiento desde el hombre hacia Dios no debe ser interpretado en el sentido de la elección que realiza el hombre desde la libertad de la voluntad, tal como lo entiende la conciencia tradicional católica. Se trata de un movimiento creativo que continúa la creación del mundo. Sin embargo, la conciencia superior del hombre pasa en nuestro país por el desdoblamiento, por lo que Hegel llamaba la «conciencia infeliz». Gogol es un ejemplo claro de esta conciencia infeliz, que también se deja sentir en L. Tolstói y Dostoievski. La filosofía rusa que se desarrollaba fuera del marco académico siempre ha sido existencial por sus temas y su enfoque. El tema social en Rusia era la concretización del tema del hombre.